Léon Chestov

ATHÈNES ET JÉRUSALEM

Un essai de philosophie religieuse

TRADUIT DU RUSSE PAR
BORIS DE SCHLOEZER

Quid ergo Athenis et Hierosolymis?
TERTULLIEN

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

LÉON
CHESTOV

ATHÈNES
ET
JÉRUSALEM

Un essai
de
philosophie
religieuse

LIBRAIRIE
J. VRIN

1938

DU MÊME AUTEUR

A la Librairie philosophique J. Vrin

La Philosophie de la Tragédie (*Dostoievski et Nietzsche*), 1 vol.
Sur les Confins de la Vie (*L'Apothéose du Déracinement*), 1 vol.
Le Pouvoir des Clefs (*Potestas Clavium*), 1 vol.
Kierkegaard et la Philosophie existentielle (*Vox clamantis in deserto*), 1 vol.

Chez d'autres Éditeurs :

Les Révélations de la Mort, 1 vol. (Plon). — *Epuisé.*
La Nuit de Gethsémani (*Pascal*), 1 vol. (Grasset).— *Epuisé.*
L'Idée du Bien chez Tolstoï et Nietzsche. 1 vol. (éd. du Siècle).
Pages choisies, 1 vol. (Libr. Gallimard).

ATHÈNES ET JÉRUSALEM

(Un essai de philosophie religieuse)

LÉON CHESTOV

ATHÈNES ET JÉRUSALEM

Un essai de philosophie religieuse

TRADUIT DU RUSSE PAR
BORIS DE SCHLOEZER

Quid ergo Athenis et Hierosolymis?
TERTULLIEN

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
1938

PRÉFACE

SAGESSE ET RÉVÉLATION

Μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ
τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ
ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι (1).
(Platon, *Ap.* 38 A)

Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché.

(St Paul, Rom. XIV, 23)

(1) Le plus grand bien pour l'homme consiste à s'entretenir des journées entières de la vertu.

I

Une préface est toujours au fond une postface. L'ouvrage longuement mûri et composé est enfin achevé. L'auteur alors s'efforce de formuler aussi brièvement que possible ce qui orientait ses pensées au cours d'un travail de plusieurs années parfois.

« Athènes et Jérusalem », « la Philosophie Religieuse »... ces expressions coïncident presque, elles ont presque le même sens et elles sont aussi énigmatiques l'une que l'autre et irritent au même degré la pensée contemporaine par la contradiction qu'elles recèlent. Ne vaudrait-il pas mieux poser le dilemme : ou bien Athènes, ou bien Jérusalem? Ou bien la religion, ou bien la philosophie? Si nous en appelons au jugement de l'histoire, la réponse sera nette : l'histoire nous dira que les plus grands représentants de l'esprit humain ont toujours rejeté depuis près de deux mille ans toutes les tentatives faites pour opposer Athènes à Jérusalem, ont toujours passionnément maintenu entre Athènes et Jérusalem la conjonction « et », ont toujours obstinément refusé « ou bien ». Jérusalem et Athènes, la religion et la philosophie rationnelle ont toujours vécu pacifiquement côte à côte. Et cette paix était pour les hommes le gage de leurs rêves les plus chers, réalisés ou non réalisés.

Mais peut-on faire confiance au jugement de l'histoire? L'histoire n'est-elle pas ce « juge inique » des

légendes populaires russes, auquel se trouvaient soi-disant obligées de s'adresser les parties dans les pays païens? Sur quoi l'histoire se guide-t-elle pour juger? Les historiens veulent croire d'ailleurs qu'ils ne jugent pas, qu'ils se contentent tout simplement de raconter « ce qui est arrivé », qu'ils extraient du passé et nous exposent certains « faits » oubliés, ou perdus dans le passé. Le « jugement », ce ne sont pas les historiens qui le prononcent, mais il surgit de lui-même ou se trouve déjà inclu dans les faits. Sous ce rapport les historiens ne se distinguent nullement et ne veulent pas se distinguer des représentants des autres sciences positives : le fait pour eux est l'instance définitive, suprême ; impossible d'en appeler à qui et à quoi que ce soit.

Nombre de philosophes, surtout parmi les modernes, sont tout autant hypnotisés par le fait que les savants. A les entendre, le fait constitue déjà par lui-même la vérité. Or, qu'est-ce qu'un fait? Comment distinguer un fait d'une fiction, d'une imagination? Les philosophes admettent, il est vrai, la possibilité des hallucinations, des mirages, des rêves, etc ; et cependant on se rend rarement compte que si l'on se trouve obligé de dégager les faits de la masse des données de la conscience, immédiates ou médiates, c'est donc que par lui-même le fait ne constitue pas l'instance suprême, c'est donc que nous disposons avant tout fait de certaines normes toutes prêtes, d'une certaine « théorie » qui est la condition de la possibilité de la recherche et de la découverte de la vérité. Quelles sont ces normes? quelle est cette théorie? D'ou nous viennent-elles et pourquoi leur accordons-nous insoucieusement une telle confiance? Ou bien faut-il interroger autrement : cherchons-nous effectivement des faits, est-ce de faits que nous avons effectivement besoin? Les faits ne constituent-ils pas tout simplement un prétexte,

un paravent même derrière lequel se dissimulent de toutes autres exigences de l'esprit?

J'ai dit plus haut que la majorité des philosophes s'inclinaient devant le fait, devant « l'expérience ». Pourtant, certains parmi les philosophes, et non des moindres, ont vu clairement que les faits ne sont dans le meilleur des cas qu'une matière brute, laquelle ne fournit par elle-même ni savoir, ni vérité, et qu'il faut donc façonner et même transformer. Platon distinguait *δόξα* de *ἐπιστήμη*. Pour Aristote, la science est la science du général. Descartes partait des *veritates aeternae* ; Spinoza n'estimait que son *tertium genus cognitionis* ; Leibniz distinguait les « vérités de fait » des « vérités de la raison » et il ne craignit même pas de déclarer que les vérités éternelles étaient entrées dans la conscience de Dieu sans lui en demander l'autorisation. Chez Kant nous lisons cet aveu d'une franchise unique en son genre : l'expérience qui se contente de nous dire de ce qui est qu'il est, mais ne nous dit pas que ce qui est l'est nécessairement, cette expérience ne nous donne pas le savoir ; non seulement elle ne satisfait pas mais elle irrite même la raison qui aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires. Il est difficile d'exagérer l'importance d'un tel aveu, venant surtout de l'auteur de la *Critique de la Raison Pure*. L'expérience, le fait nous irrite, car il ne nous donne pas le savoir ; ce n'est pas le savoir que nous apporte le fait ou l'expérience ; le savoir est quelque chose de tout différent de l'expérience ou du fait, et seul le savoir que nous ne parviendrons jamais à trouver ni dans les faits, ni dans l'expérience, seul ce savoir est celui que recherche en tendant toutes ses forces la raison, *pars melior nostra*.

Ici surgit une série de questions plus troublantes les unes que les autres. Et tout d'abord, s'il en est

effectivement ainsi en quoi donc la philosohie critique se distingue-t-elle de la philosophie dogmatique? Après l'aveu de Kant, *tertium genus cognitionis* de Spinoza, les « vérités de la raison » de Leibniz, ces vérités qui sont entrées dans la conscience de Dieu sans son consentement, ne sont-elles pas rétablies dans leurs droits consacrés par une tradition séculaire? La philosophie critique a-t-elle surmonté ce qui était le contenu, l'âme même de la philosophie pré-critique? ne se l'est-elle pas assimilé, nous l'ayant ainsi caché?

Je rappellerai à ce propos le conflit si significatif et que les historiens de la philosophie négligent on ne sait pourquoi, entre Leibniz et Descartes qui à cette époque n'était déjà plus en vie. Dans ses lettres Descartes exprime à plusieurs reprises sa conviction que les vérités éternelles n'existent pas de toute éternité et de par leur propre volonté, ainsi que l'exigerait leur éternité, mais qu'elles ont été créées par Dieu de même qu'il a créé tout ce qui possède un être réel ou idéal. Si j'affirme, écrit Descartes, qu'il ne peut y avoir de montagne sans vallée, ce n'est pas parce qu'il est effectivement impossible qu'il en soit autrement, mais simplement parce que Dieu m'a donné une raison qui ne peut faire autrement que de poser l'existence d'une vallée lorsqu'il s'agit d'une montagne. Citant les paroles de Descartes, Bayle convient que la pensée qu'elles expriment est remarquable mais que lui, Bayle, est incapable de l'assimiler ; il ne perd cependant pas l'espoir d'y parvenir un jour. Or Leibniz toujours si calme, si équilibré et qui prêtait d'ordinaire une attention sympathique aux opinions d'autrui, Leibniz était comme hors de lui chaque fois qu'il se rappelait ce jugement de Descartes. Descartes l'indignait qui s'était permis de défendre de telles absurdités, ne fût-ce que dans sa correspondance privée, mais aussi Bayle que ces absurdités avaient séduites.

En effet, si Descartes a raison, si les vérités éternelles ne sont pas autonomes mais dépendent de la volonté ou plus exactement du bon plaisir du Créateur, alors comment la philosophie ou ce que nous appelons la philosophie serait-elle possible? Comment la vérité en général serait-elle possible? Lorsque Leibniz partait à la découverte de la vérité, de même, selon ses propres paroles, qu'un capitaine de vaisseau se munit en sortant en mer d'une boussole et de cartes, lui se munissait toujours du principe de contradiction et du principe de la raison suffisante. Ces deux principes étaient aux dires de Leibniz ses chevaliers. Mais si l'un et l'autre se trouvent ébranlés comment rechercher la vérité? Il y a là de quoi se sentir troublé, épouvanté même. Aristote eût certainement déclaré à propos de la montagne sans vallée de Descartes, que de telles choses peuvent être dites mais que de telles choses ne peuvent être pensées. Leibniz aurait pu se référer à Aristote, mais cela lui parut insuffisant. Il lui fallait des preuves, or comme après la chute des principes de contradiction et de la raison suffisante la notion même de démontrabilité n'est plus qu'un mirage, qu'un fantôme, il ne reste qu'une chose à faire : s'indigner. L'indignation est un *argumentum ad hominem*, il est vrai ; elle ne devrait donc pas trouver place en philosophie ; mais lorsqu'il s'agit de ses bien suprêmes, l'homme ne se montre pas trop difficile en fait de preuve, pourvu qu'il parvienne d'une façon ou d'une autre à se protéger...

Du reste, l'indignation leibnizienne ne se distingue pas au fond des formules kantiennes — « la raison aspire avidement », « la raison est irritée », etc. Chaque fois que la raison a très envie de quelque chose, quelqu'un s'est-il engagé à lui fournir aussitôt tout ce qu'elle demande? Sommes-nous effectivement obligés de flatter

tous les désirs de la raison et nous est-il interdit de l'irriter? Ne serait-ce pas à la raison au contraire de s'efforcer de nous satisfaire et d'éviter par tous les moyens de susciter notre irritation?

Kant ne put se résoudre à « critiquer » de la sorte la raison et la critique kantienne de la raison ne pose pas de telles questions, de même que ne les posait jamais la philosophie pré-critique. Platon et Aristote ensorcelés par Socrate et après eux la philosophie moderne — Descartes, Spinoza, Leibniz, de même que Kant — recherchent avec toute la passion dont les hommes sont capables des vérités générales et nécessaires, la seule chose selon eux qui soit digne d'être appelée « savoir ». En somme, il ne serait donc pas exagéré de dire que le problème de la connaissance ou plus exactement la connaissance comme problème non seulement n'a jamais attiré l'attention des représentants les plus marquants de la pensée philosophique, mais les a repoussés. Tout le monde était convaincu que la connaissance est nécessaire à l'homme plus que tout au monde, que la connaissance est l'unique source de la vérité et surtout, je souligne tout particulièrement ceci et j'insiste la-dessus, que la connaissance nous fournit des vérités générales et nécessaires qui embrassent tout l'être, auxquelles l'homme ne peut échapper et auxquelles, par conséquent, il n'est nul besoin d'échapper. Leibniz disait que les vérités éternelles ne se contentent pas de contraindre ; elles accomplissent quelque chose de bien plus important encore : elles « persuadent ». Et ce n'est pas Leibniz personnellement qu'elles persuadent, bien entendu, mais tous les hommes : Leibniz n'aurait accordé aucune valeur à des vérités capables de le persuader, lui, Leibniz, mais incapables de persuader les autres où même de les contraindre.

Sous ce rapport, il n'y a presqu'aucune différence

entre Leibniz et Kant. Ce dernier vient de nous dire que la raison aspire avidement aux jugements nécessaires et généraux : il est vrai que chez Kant l'élément de contrainte semble jouer un role décisif et définitif : quand bien même il se trouverait des hommes que les vérités ne persuadent pas, qu'elles irritent, comme l'expérience irrite Kant, le malheur ne serait pas grand : les vérités parviendraient quoi qu'il en soit à les contraindre et réussiraient ainsi à se justifier pleinement. Et en fin de compte, la contrainte ne persuade-t-elle pas? Autrement dit, la vérité est la vérité pour autant qu'elle dispose de démonstrations. Quant aux vérités indémontrées, personne n'en a besoin et elles s'avèrent incapables de persuader même Leibniz.

C'est ce qui détermine l'attitude de Kant à l'égard de la métaphysique. On sait que d'après Kant qui en parle plus d'une fois dans sa *Critique de la Raison*, la métaphysique a pour objet trois problèmes : Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Mais voilà qu'il résulte de la critique kantienne qu'aucune de ces trois vérités métaphysiques n'est démontrable et que la métaphysique ne peut exister en tant que science. Il semble qu'une telle découverte aurait dû bouleverser l'âme de Kant jusque dans ses fondements les plus profonds. Or il n'en fut rien. Dans sa préface à la seconde édition de la *Critique de la Raison Pure*, Kant déclare calmement, presque solennellement : « Ich musste also das Wissen aufgeben, um zu glauben Platz zu bekommen » (1). Ainsi parle Kant dans cette même préface où nous lisons les lignes suivantes : « Es bleibt immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernuft, *das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben* (souligné chez Kant) annehmen zu müs-

(1) J'ai dû renoncer au savoir pour faire place à la foi.

sen und wenn jemanden einfälte es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können » (1). Impossible de démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, mais il n'y a là rien d'offensant ou d'affligeant ni pour la philosophie, ni pour la raison humaine ; toutes ces choses se passeront de démonstrations et se contenteront donc de la foi, de ce que tous et Kant appellent la foi. Mais lorsqu'il s'agit de l'existence des objets en dehors de nous, alors la foi ne suffit pas, alors il faut absolument des preuves. Et cependant, si l'on admet le point de départ de Kant, l'existence des objets en dehors de nous n'est guère dans une situation plus enviable pour ce qui est des preuves que Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre. Dans le plus favorable des cas l'existence des choses en dehors de nous peut être postulée ou être un objet de foi. Mais c'est cela que Kant est incapable de supporter, tout comme Leibniz était incapable d'admettre la montagne sans vallée de Descartes. Et Kant, ne disposant pas d'une démonstration contraignante, tout comme Leibniz il ne recule pas devant l'emploi d'un *argumentum ad hominem*, devant l'indignation : si nous ne parvenons pas à savoir que les choses existent en dehors de nous, la philosophie et la raison sont à jamais couvertes de honte, c'est un « scandale » !...

Pourquoi Leibniz défendait-il avec tant de passion ses vérités éternelles et était-il si horrifié à l'idée de les soumettre au Créateur ? Pourquoi Kant prenait-il tellement à cœur le destin des objets en dehors de nous,

(1) Ce sera toujours un scandale pour la philosophie et en général pour la raison humaine que nous soyons réduits à accepter comme objet de foi l'existence des choses en dehors de nous et que si quelqu'un s'avise de la mettre en doute, nous soyons hors d'état de la lui prouver.

tandis que le destin de Dieu, de l'âme, de la liberté le laissait indifférent ? N'est-ce pas le contraire qui aurait dû se produire ? Le « scandale » de la philosophie, semble-t-il, c'est qu'il soit impossible de prouver l'existence de Dieu ; il semble que la dépendance de Dieu à l'égard des vérités eût dû empoisonner la conscience humaine et la remplir d'horreur... Or c'est le contraire qui s'est produit : la raison qui aspire avidement à la nécessité et à l'universalité, a obtenu ce qu'elle voulait et les plus grands représentants de la philosophie moderne ont expulsé tout ce qui pouvait irriter la raison dans cette région du « supra-sensible » dont nul écho ne parvient jusqu'à nous et où l'être se confond avec le non-être dans une terne et morne indifférence. Encore avant la *Critique de la Raison Pure* Kant écrivait à Herz : « In der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkentnisse der *Deus ex machina* das Ungereimteste ist, was man wählen kann » (1). Puis, comme s'il traduisait les objections de Leibniz à Descartes : « Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie su Grunde richten » (2). C'est là-dessus qu'est construite toute la philosophie critique, de même que la philosophie pré-critique. La raison ne supporte pas l'idée de ce que Kant appelle *Deus ex machina* ou l'« être suprême » : pour la raison cette idée marque la fin de toute philosophie. Kant ne pouvait pardonner à Leibniz sa modeste *harmonia praesta-*

(1) Dans la détermination de l'origine et de la signification de notre connaissance, *Deus ex machina* est la plus grande ineptie que l'on puisse admettre.

(2) Affirmer qu'un être suprême a introduit en nous de telles idées (c'est à dire des vérités de la raison) c'est détruire complètement toute philosophie.

bilita, et cela uniquement parce qu'elle recouvre *Deus ex machina*. Car une fois que l'on accepte *Deus ex machina*, c'est à dire un Dieu qui ne fût-ce que de loin et de temps en temps intervient dans les affaires du monde, la raison se voit obligée de renoncer à jamais à l'idée que ce qui est, existe nécessairement tel qu'il est, ou pour employer le langage de Spinoza, que *res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*.

Kant (qui ici également fait songer à Leibniz) était fort mécontent lorsqu'on le rapprochait de Spinoza. Il voulait qu'on le considérât (et on le considérait en effet) comme un philosophe chrétien, de même que Leibniz. Mais si pieux qu'il fût, il lui était impossible d'accepter cette idée que l'on peut, que l'on doit placer Dieu au-dessus des vérités, que l'on peut chercher et trouver Dieu dans notre monde. Pourquoi cette idée était-elle inacceptable pour lui? Et pourquoi lorsqu'il parlait de «l'assoupissement dogmatique» auquel ses «critiques» lui permettaient d'échapper, pourquoi ne lui venait-il pas à l'esprit de se demander si la certitude avec laquelle il affirmait l'autonomie de la vérité, de même que la haine qu'il portait à l'« expérience » ne découlaient pas du « dogme » de la souveraineté de la raison, dogme dépourvu de tout fondement et qui est l'indice non de l'assoupissement mais du profond sommeil, de la mort peut-être même de l'esprit humain? Il est terrible de s'abandonner entre les mains du Dieu vivant, mais se soumettre à la nécessité impersonnelle qui l'on ne sait comment, s'est introduite dans l'être, cela n'est nullement terrible, cela tranquillise et même réjouit. Mais alors qu'avait donc besoin Kant de se séparer de Leibniz, et qu'avaient donc besoin Kant et Leibniz de se séparer de Spinoza? Et pourquoi, demanderai-je encore une fois, les historiens de la philosophie — on

pourrait presque dire l'histoire de la philosophie — continuent-ils jusqu'à nos jours à monter la garde devant cette frontière que Kant a tracée entre lui-même et ses prédécesseurs immédiats, entre sa philosophie, d'une part, et la philosophie médiévale et antique, d'autre part? Ses « critiques », en effet, n'ont nullement ébranlé les fondements sur lesquels s'appuyait la pensée investigatrice de l'humanité européenne. Après Kant tout comme avant Kant les vérités éternelles continuent de briller au-dessus de nos têtes, telles des étoiles fixes et s'est en se guidant d'après elles que s'orientent toujours les faibles mortels lancés dans l'infini du temps et de l'espace. Leur immuabilité leur confère le pouvoir de contraindre et aussi, s'il faut en croire Leibniz, la force de persuader, de séduire, d'attirer à elles, quoi que ces vérités nous apportent, quoi qu'elles exigent de nous, alors que les vérités de l'expérience nous irritent toujours, quoi qu'elles nous apportent elles aussi, tout comme nous irrite « l'être suprême » qui n'est autre que *Deus ex machina*, alors même qu'il introduit sagement en nous les vérités éternelles concernant ce qui existe et ce qui n'existe pas.

II

La philosophie critique n'a pas renversé les idées fondamentales de Spinoza ; elle les a acceptées au contraire et assimilées. L'*Éthique*, de même que le *Traité Théologico-Politique* demeurent vivants, bien qu'*implicite*, tant dans la pensée de l'idéalisme allemand que dans la pensée de Leibniz : la nécessité qui détermine la structure et l'ordre de l'être, *ordo et connexio rerum*, ne nous contraint pas, mais nous persuade, nous entraine, nous séduit, nous réjouit et nous octroie cette dernière satisfaction et cette paix de l'âme qui de tous temps ont été considérés en philosophie comme le bien suprême. *Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea acquiescentia, quae ex ratione oritur, maxima est quae dari potest.* Les hommes se sont figurés, il est vrai, et certains philosophes les ont même soutenus en cela, que l'homme constituait dans la nature une sorte d'état dans l'état : *postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimus, et illa omnia praestantissime debuerunt, a quibus optime afficiebantur.* Et conséquemment ils *flent, ridunt, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur.* C'est en cela, d'après Spinoza, que réside l'erreur fondamentale de l'homme, on pourrait presque dire son péché originel si Spinoza lui-même n'eût évité avec un tel soin tout ce qui pût rappeler la Bible, ne fût-ce qu'extérieurement.

La première grande loi de la pensée qui supprime l'interdiction biblique des fruits de l'arbre de la science c'est *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere.* Tout se transforme alors à nos yeux. En contemplant la vie *sub specie aeternitatis vel necessitatis*, tout ce que nous rencontrons sur notre route nous l'acceptons avec la même tranquillité, la même bienveillance : *quae tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur et mens eorum vera contemplatione aeque gaudet, ac eorum rerum cognitione, quae sensibus gratae sunt.* En contemplant la nécessité de tout ce qui arrive dans l'univers, notre esprit éprouve la joie suprême. En quoi donc cela diffère-t-il de la déclaration de Kant qui dit que notre raison aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires ? ou bien de cette déclaration de Leibniz que les vérités ne contraignent pas seulement, mais persuadent ? Ou bien encore de la célèbre formule hégélienne : tout ce qui est réel est rationnel ? Et n'est-il pas évident pour Leibniz, Kant, Hegel tout comme pour Spinoza, que les prétentions que l'homme émet d'occuper dans la nature une place spéciale, privilégiée, ne s'appuient sur rien et sont absolument injustifiées, à moins d'avoir recours à un « être suprême » qui n'existe pas, qui n'a jamais existé. Ce n'est que lorsque nous oublierons tous les « êtres suprêmes » et refoulerons ou plutôt arracherons de notre âme tous les *ridere, lugere et detestari* ainsi que l'absurde *flere* qui en découle et ne parvient aux oreilles de personne, ce n'est que lorsque nous reconnaîtrons que notre destin, le sens même de notre existence consiste dans le pur *intelligere*, c'est alors seulement que naîtra la vraie philosophie.

Ni chez Leibniz, ni chez Kant nous ne trouverons, il est vrai, l'équivalent du *Traité Théologico-politique*

qui a fondé ce que l'on appelle aujourd'hui la critique biblique ; mais cela ne veut pas dire qu'ils aient mis moins de soins que Spinoza à se protéger contre la contagion biblique. Si l'on réunit tout ce que Kant dit du *Schwärmerei* (fantastique) et de l'*Aberglauben* (préjugé), ou bien ce que Leibniz écrit à ce même propos, on retrouve le *Traité Théologico-Politique*. Et inversement, tout l'effort du *Traité* tend à débarraser notre trésor spirituel des idées que l'Écriture y a introduites et que rien ne justifie.

Le *Non ridere, non lugere, neque detestari sed intelligere* de Spinoza qui a abrogé l'interdiction dont la Bible frappa les fruits de l'arbre de la science, constitue en même temps une réponse raisonnable au *De profundis ad te, Domine, clamavi* du psalmiste. Le psalmiste pouvait clamer vers Dieu, mais l'homme *qui sola ratione ducitur* sait fermement qu'il est absolument inutile de clamer vers Dieu du fond de l'abîme. Si tu es tombé dans l'abîme, efforce-toi d'en sortir comme tu peux, mais oublie ce que la Bible nous a répété pendant des siècles : qu'il y a quelque part, « au ciel », un être suprême, de plus tout puissant, qui s'intéresse à ton destin, qui peut t'aider et qui est prêt à le faire. Ton destin dépend entièrement des conditions dans lesquelles t'a placé le hasard ; il est possible dans une certaine mesure de s'adapter à ces conditions. Tu pourras, par exemple, prolonger ton existence terrestre en travaillant pour gagner ton pain ou bien en enlevant ce pain aux autres. Mais il s'agit uniquement de prolonger ton existence, car il n'est donné à personne d'échapper à la mort. La vérité éternelle dit en effet : tout ce qui a un commencement a une fin. L'homme de la Bible ne voulait pas accepter cette vérité, elle ne parvenait pas à le « persuader » ; mais cela montre tout simplement qu'il ne se laissait pas mener *sola*

ratione, qu'il était profondement embourbé dans *Schwärmerei* et *Aberglauben*. L'homme éclairé par Spinoza, Leibniz, Kant pense tout autrement : les vérités éternelles ne se contentent pas de le contraindre, elles le persuadent, l'inspirent, lui donnent des ailes. *Sub specie aeternitatis, vel necessitatis* ! Combien solennellement résonnent ces paroles dans la bouche de Spinoza ! Et son *amor erga rem aeternam* !... Ne se sent-on pas prêt à sacrifier pour cela l'univers entier, créé (s'il faut en croire les renseignements de cette même Bible, douteux ou plutôt franchement faux) par Dieu pour l'homme ? Et puis, il y a encore *Sentimus experimurque nos aeternos esse* et cette déclaration qui couronne l'*Éthique* : *Beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*. Ces paroles ne valent-elles pas que l'on abandonne pour elles les biens passagers et changeants que nous promet la vie ?

Nous touchons en ce point ce qui précisément distingue profondément la philosophie biblique, la pensée biblique, ou pour mieux dire le mode de pensée biblique de la pensée spéculative que représentent, qu'expriment l'immense majorité des grands philosophes de l'humanité historique. Le *ridere*, *lugere* et *detestari* de Spinoza — l'un des plus audacieux et des plus francs de ces philosophes — avec le *flere* qui y correspond, *constituent cette dimension de la pensée* qui n'existe plus, ou pour mieux dire, qui s'est complètement atrophiée en l'homme *qui sola ratione ducitur*. On peut s'exprimer avec plus de force encore : la pensée rationnelle est conditionnée par notre disposition à repousser toutes les possibilités liées au *ridere*, *lugere et detestari* et surtout au *flere*. Le *valde bonum* biblique nous semble une imagination fantastique, de même que ce Dieu qui se révèle au prophète au Sinaï. Nous autres, hommes éclairés, nous mettons

tous nos espoirs en l'éthique autonome ; ses louanges sont notre salut, ses condamnations, notre damnation éternelle. « Par delà » les vérités qui contraignent, « par delà » le bien et le mal pour l'esprit, prennent fin selon nous, tous nos intérêts. Dans le monde régi par la « nécessité », le destin de l'homme et le but unique de tout être raisonnable consistent dans l'accomplissement du devoir : l'éthique autonome couronne les lois autonomes de l'être.

L'opposition fondamentale entre la philosophie biblique et la philosophie spéculative se manifeste d'une façon particulièrement frappante lorsque nous opposons les paroles de Socrate — « le bien suprême consiste pour l'homme à s'entretenir des journées entières de la vertu » (ou bien le *gaudere vera contemplatione* de Spinoza) aux paroles de Saint Paul — « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ». La condition du *μέγιστον ἀγαθόν* de Socrate ou de *vera contemplatio* de Spinoza est la disposition de l'homme « qui sait », à renoncer à la « bénédiction » de Dieu en vertu de laquelle le monde et tout ce qui est dans le monde étaient destinés à l'usage de l'homme. Les anciens avaient déjà vu cette « vérité éternelle » que l'homme n'est que l'un des anneaux de la chaîne sans commencement ni fin des phénomènes ; et cette vérité éternelle, bien entendu contraignante et venue de l'extérieur, disposait déjà dès l'antiquité du pouvoir de contraindre l'intelligence philosophique et aussi de la séduire, ou, selon l'expression de Leibniz, de la persuader. Et c'est ici que se pose la question philosophique essentielle, qui par malheur n'a pas attiré l'attention des philosophes, ni celle de Leibniz, ni celle de tous ceux qui avant ou après lui, *implicite* ou *explicite* considéraient que les vérités éternelles ne se contentaient pas de contraindre mais aussi persuadaient. Il s'agit de savoir

ce qui est essentiel dans nos rapports à l'égard des vérités : est-ce le fait qu'elles contraignent ou bien le fait qu'elles persuadent ? Autrement dit : *si la vérité qui contraint ne parvient pas à nous persuader, perd-elle du même coup sa vertu de vérité* ? Ne suffit-il pas à la vérité de disposer du pouvoir de contraindre ? Ainsi que s'exprime Aristote en parlant de Parménide et des autres grands philosophes de l'Antiquité : *ὑπ' αὐτῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι*, contraints par la vérité même. Il est vrai qu'il ajoute en soupirant : *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (la nécessité ne se laisse pas persuader), comme s'il répondait d'avance à Leibniz qui affirmait que la vérité fait plus que contraindre, qu'elle persuade. Mais Aristote finit par réprimer son soupir involontaire et se mit à glorifier la vérité qui contraint comme si elle ne se contentait pas de contraindre mais persuadait.

Dans la philosophie moderne des expressions telles que la « persuasion » de Leibniz ou *vera contemplatione gaudere* de Spinoza constituent en quelque sorte l'« Ersatz » du *flere* et de la « bénédiction de Dieu » de la Bible, un « Ersatz » introduit illégalement dans ce domaine de la pensée objective qui semblait avoir été si soigneusement et une fois pour toutes débarassé de tous les *Schwärmerei* et *Aberglauben* dus au voisinage de l'Écriture et de ses révélations.

Mais cela ne suffisait pas à la philosophie ou plus exactement aux philosophes : ceux-ci voulaient et veulent encore penser et s'efforcent par tous les moyens de suggérer, d'imposer aux autres, que leurs vérités possèdent le don de persuader tous les hommes sans exception et non pas seulement ceux-la mêmes qui les ont émises. La raison ne reconnait comme vraies que ces vérités-là, ce sont ces vérités qu'elle recherche, ce sont uniquement elles qui constituent à ses

yeux le savoir. Si l'on eût proposé à Spinoza, à Leibniz, à Kant de limiter leurs prétentions, en ce sens que les vérités ne sont les vérités que pour ceux qu'elles persuadent et cessent d'être des vérités pour ceux qu'elles ne parviennent pas à persuader, les vérités de Leibniz, de Spinoza, de Kant auraient-elles conservé leur prestige aux yeux de ces philosophes? Auraient-ils continué de les appeler des vérités?

Voici un exemple concret (l'opposition fondamentale entre la pensée hellénique et la pensée biblique n'éclate pleinement que dans les faits concrets) : le psalmiste clame vers Dieu des profondeurs de son néant humain, et toute sa pensée est orientée, de même que les vérités qu'il obtient sont déterminées non par ce qui est « donné », par ce qui « est », par ce que l'on peut « voir », fût-ce au moyen de la vision intellectuelle (*oculi mentis*,) mais par quelque chose de tout différent, par quelque chose à quoi ce qui est donné, ce qui est, demeure en dépit de son évidence soumis. Aussi les données immédiates de la conscience ne limitent-elles pas les recherches du psalmiste : les faits, le donné, l'expérience ne constituent pas pour lui le critère dernier qui sert à distinguer la vérité de l'erreur. Le fait est pour lui quelque chose qui a surgi un beau jour, qui a eu un commencement et, par conséquent, peut, sinon doit avoir une fin. Nous savons par l'histoire qu'il y a près de deux mille cinq cents ans Socrate fut empoisonné à Athènes. *Homo qui sola ratione ducitur* doit s'incliner devant ce « fait » qui non seulement le contraint, mais aussi le persuade ; il ne se sentira tranquille que lorsque la raison lui aura garanti que nulle force au monde ne pourra détruire ce fait ; c'est à dire lorsqu'il aura perçu dans ce fait un élément d'éternité ou de nécessité. Il lui semble qu'en parvenant à transformer même ce qui ne s'est produit qu'une fois en une

vérité éternelle, il acquiert le savoir, le vrai savoir qui concerne non pas ce qui commence et finit, ce qui change et qui passe, mais ce qui est à jamais immuable. Il s'éleve ainsi jusqu'à la compréhension de l'univers *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Il atteint d'un coup d'aile ces régions où habite la vérité. Et ce qu'apporte avec elle cette vérité lui est alors indifférent, que ce soit l'empoisonnement du plus sage des hommes ou la destruction d'un chien enragé. L'important c'est que l'on obtient la possibilité de contempler la vérité éternelle, immuable, inébranlable. L'esprit se réjouit de constater l'éternité de la vérité ; quant au contenu de cette vérité, il y demeure indifférent. *Amor erga rem aeternam* remplit de béatitude l'âme humaine et la contemplation de l'éternité et de la nécessité de tout ce qui arrive est le plus grand bien auquel puisse aspirer l'homme.

Si quelqu'un se fût avise de dire à Spinoza, à Leibniz ou à Kant que cette vérité — Socrate a été empoisonné — n'existe que pour un temps et que tôt ou tard nous nous emparerons du droit d'affirmer que personne n'a jamais empoisonné Socrate, que cette vérité se trouve comme toutes les vérités au pouvoir d'un être suprême qui en réponse à nos clameurs peut la supprimer, Spinoza, Leibniz, Kanteus sent considéré ces paroles comme un attentat sacrilège aux droits sacrés de la raison et ils en eussent été indignés, tout comme Leibniz lorsqu'il se souvenait de la montagne sans vallée de Descartes. Le fait que sur la terre on empoisonne les justes comme des chiens enragés, ce fait ne trouble nullement les philosophes, car il ne menace en rien la philosophie selon eux. Mais admettre qu'un être suprême puisse nous débarasser du cauchemar de cette vérité éternelle — on a empoisonné Socrate — cela leur apparait non seulement absurde

mais révoltant, cela ne les satisfait pas, ne les persuade pas, mais, au contraire, les irrite au dernier degré. Bien entendu, ils eussent préféré que Socrate n'eût pas été empoisonné, mais puisqu'il a été empoisonné, il faut se soumettre et se contenter d'imaginer quelque théodicée ; si cette théodicée ne parvient pas à nous faire complètement oublier les horreurs qui remplissent l'existence humaine, elle réussira peut-être à en affaiblir quelque peu l'impression. Certes, une théodicée, celle de Leibniz ou toute autre, se trouve obligée de s'appuyer sur quelque vérité éternelle, qui en dernière analyse se réduira au *sub specie aeternitatis, vel necessitatis* de Spinoza. On dira que tout ce qui est créé ne peut être parfait par le fait même qu'il a été créé et que, par conséquent, le monde qui a été créé ne peut être que « le meilleur des mondes possibles » ; nous devons donc nous attendre à y rencontrer bien des choses mauvaises et même très mauvaises.

Pourquoi le créé ne peut-il être parfait ? qui a suggéré, qui a imposé cette idée à Leibniz ? A cette question nous ne trouverons pas de réponse chez Leibniz. De même que nous ne trouverons chez aucun philosophe de réponse à la question de savoir comment la vérité de fait se transforme en vérité éternelle. Sous ce rapport la philosophie éclairée des temps modernes ne se distingue guère de la philosophie du « ténébreux » moyen âge. Les vérités éternelles contraignent et persuadent également tous les êtres pensants. Quand au moyen âge s'éleva la voix de Saint Pierre Damien proclamant que Dieu peut faire en sorte que ce qui a été n'eût pas été, elle clama dans le désert. Personne, ni de notre temps, ni même au moyen âge n'a osé admettre que le *valde bonum* de la Bible correspondait à la réalité, que le monde créé par Dieu n'avait aucun défaut. Il y a plus même : l'on peut dire que la philosophie médiévale et même la philosophie des pères de l'Église étaient la philosophie de gens qui s'étant assimilé la culture grecque, pensaient et voulaient penser *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Lorsque Spinoza dit comme en extase : *amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers, quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum*, il se contente en somme de résumer l'enseignement des philosophes du moyen âge qui avaient passé par la sévère école des grands penseurs grecs. L'unique différence c'est que pour tracer la voie qui le menait à *res aeterna et infinita*, Spinoza crut qu'il était de son devoir de penseur de se séparer franchement de l'Écriture, tandis que les scolastiques faisaient des efforts surhumains pour conserver à la Bible l'autorité qui lui appartenait en tant que livre inspiré. Mais plus on se préoccupait de l'autorité de la Bible, moins on tenait compte du contenu même du livre sacré : et en effet, l'autorité n'exige en somme rien d'autre que le respect, la vénération. La philosophie médiévale ne cessait de répéter que la philosophie n'est que la servante de la théologie, elle se référait toujours aux textes bibliques dans ses raisonnements. Et cependant, un historien aussi compétent que Gilson est obligé de reconnaitre que lorsqu'il lisait l'Écriture, le philosophe médiéval ne pouvait manquer de se rappeler les paroles d'Aristote sur Homère : « les poètes mentent beaucoup ». Gilson cite également les paroles de Duns Scot : « je crois, Seigneur, ce que dit ton grand prophète ; mais s'il est possible fais en sorte que je sache ». Ainsi s'exprime *Doctor subtilis*, l'un des plus grands penseurs du moyen-âge. Lorsqu'il entend : leve-toi, prends ton lit et va ! il répond : donnez-moi mes béquilles afin que j'aie sur quoi m'appuyer. Et pourtant, Duns Scot connais-

sait certes les paroles de l'Apôtre : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Et il connaissait aussi le récit biblique de la chute du premier homme qui avait renoncé à la foi pour obtenir le savoir. Mais de même que plus tard à Kant, il ne lui venait pas à l'esprit de chercher dans le écrit biblique la « critique de la raison », la critique de la connaissance qu'apporte à l'homme la raison pure. Se peut-il que la science conduise au « tu mourras » biblique, tandis que la foi mène à l'arbre de vie? Qui donc osera admettre une telle « critique » (1)? La vérité que le savoir est au-dessus de la foi, ou bien que la foi n'est qu'un savoir imparfait, cette vérité n'est-elle pas une « vérité éternelle »? une vérité à laquelle pourrait s'appliquer par excellence les paroles de Leibniz : non seulement elle contraint mais elle persuade? Elle a déjà séduit le premier homme, et depuis, ainsi que le déclare tres justement Hegel, les fruits de l'arbre de la science sont devenus la source de la philosophie pour tous les temps. Les vérités contraignantes de la connaissance soumettent et persuadent les hommes, alors que la libre vérité de la révélation qui n'a pas et ne recherche point de raison suffisante, irrite les hommes tout comme les irrite l'expérience. La foi qui selon l'Écriture nous sauve et nous délivre du péché, nous introduit selon notre entendement dans le domaine du pur arbitraire, où la pensée humaine n'a plus aucune possibilité de s'orienter, où elle ne peut s'appuyer sur rien.

Et même si la critique biblique de la raison est

(1) Dostoievsky, lui, l'a osé. J'ai déjà maintes fois indiqué que la critique de la raison nous a été donnée pour la première fois par Dostoïevsky dans la *Voix Souterraine* et le *Songe d'un Homme Ridicule*, cependant que tout le monde considère qu'il faut la chercher chez Kant.

juste, même si le savoir en s'introduisant dans l'être conduit inévitablement à toutes les horreurs de l'existence et à la mort, même alors l'homme qui a goûté aux fruits défendus ne consentira jamais à les oublier et n'en aura pas la force. Telle est l'origine de la règle de Spinoza — *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.* Pour qu'il y ait « compréhension », il faut se détourner de tout ce à quoi sont liés nos joies, nos tristesses, nos espoirs, nos angoisses, etc., il faut renoncer au monde et à ce qu'il y a dans le monde. *Ἀναγκαζώμενος ὑπ' αὐτῆς ἀληθείας,* à l'exemple de l'antiquité et du moyen âge Spinoza se détourne du monde créé par Dieu : tout ce qui existe dans le monde se réduit pour lui aux *divitiae, honores et libidines* (aux richesses, aux honneurs et aux voluptés). Tout ce qui existe dans ce monde, passe, est condamné à disparaître ; vaut-il la peine de tenir à un tel monde? Les philosophes anciens et médiévaux n'avaient-ils pas raison qui préféraient au monde créé par Dieu le monde idéal créé par la raison humaine, et qui voyaient en celui-ci *μέγιστον ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ,* le plus grand bien de l'homme? *Amor erga rem aeternam* est le seul *valde bonum* capable de justifier l'être aux yeux de l'homme.

Voici donc, d'une part, Socrate avec son « savoir », qui s'est retranché dans son monde idéal, et voici, d'autre part, le récit biblique de la chute du premier homme et l'apôtre qui commente ce récit en déclarant que tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. La tâche que je me suis proposée dans ce livre, *Athènes et Jerusalem*, consiste à mettre à l'épreuve les prétentions à la possession de la vérité qu'émet la raison humaine ou la philosophie spéculative. La connaissance n'est pas reconnue ici comme le but suprême de l'humanité, la connaissance ne justifie pas l'être, c'est de l'être, au

contraire, qu'elle doit obtenir sa justification. L'homme veut penser dans les catégories dans lesquelles il vit et non pas vivre dans les catégories dans lesquelles il s'est accoutumé de penser. L'arbre de la science n'étouffe plus l'arbre de vie.

Dans la première partie, *Παρμενίδης δεσμώτης*, j'essaie de montrer qu'en poursuivant le savoir, les grands philosophes ont perdu le plus précieux des dons du Créateur, la liberté : Parménide n'était pas un Parménide libre mais un Parménide enchaîné. La seconde partie, la plus difficile, *Dans le Taureau de Phalaris*, fait apparaître le lien indestructible entre le savoir tel que le comprend la philosophie et les horreurs de l'existence humaine. L'immoraliste Nietzsche glorifie la cruauté impitoyable et jure une fidélité éternelle au fatum avec toutes ses inéluctabilités ; et il se réjouit et s'enorgueillit par dessus le marché de sa soumission au fatum, oubliant son « par delà le bien et le mal », sa « volonté de puissance » et tout ce qu'il avait dit de la chute de Socrate : les louanges et les menaces de la morale l'ont séduit lui aussi. Chez Kierkegaard le doux christianisme lui-même perd sa douceur et s'imprègne d'une férocité qui le transforme en destin antique à partir du moment ou le « fait » a obtenu le droit souverain de déterminer la volonté de l'homme et celle du Créateur. Dans la troisième partie, *Concupiscentia Invincibilis*, il s'agit des efforts infructueux du moyen âge pour concilier la vérité biblique, révélée, avec la vérité hellénique. La quatrième partie, *De la seconde Dimension de la Pensée*, commence par poser que les vérités de la raison nous contraignent peut-être, mais qu'elles sont loin de nous persuader toujours et que, par conséquent, *ridere*, *lugere et detestari* et le *flere* qui en découle non seulement ne trouvent pas leur solution dans l'*intelligere*, mais lorsqu'ils atteignent une certaine tension entrent en lutte contre l'*intelligere*, lutte terrible, désespérée, et parfois le renversent, le détruisent. La philosophie n'est pas un regard curieux jeté en arrière, n'est pas *Besinnung*, mais la lutte dernière.

Un même effort soulève les quatre parties du livre : rejeter loin de soi le pouvoir des vérités inanimées et indifférentes à tout, en lesquelles se sont transformés les fruits de l'arbre défendu. L'« universalité et la nécessité » auxquelles ont toujours aspiré si avidement et dont se sont toujours tellement délectés les philosophes, éveillent en nous de terribles soupçons : à travers elles transparait le menaçant « tu mourras » de la critique biblique de la raison. La peur du fantastique ne nous maintient plus en son pouvoir. Et « l'être suprême » transformé par la spéculation en *deus ex machina* ne signifie plus pour nous la fin de la philosophie, mais ce qui seul peut donner un sens, un contenu à l'existence humaine, et, par conséquent, conduire à la *vraie philosophie*. Pour parler comme Pascal, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob et non le Dieu des philosophes. Le Dieu des philosophes — principe matériel ou principe idéal — apporte avec lui le triomphe de la contrainte, de la force brutale. C'est pourquoi la spéculation a toujours si obstinément défendu l'universalité et la nécessité de ses vérités. La vérité n'épargne personne, personne ne peut lui échapper : c'est cela, c'est uniquement cela qui a séduit les philosophes. La « persuasion » de Leibniz n'était qu'un masque hypocrite derrière lequel se dissimulait la « contrainte » tant chérie. Il est dit dans l'Écriture : « tu recevras selon ta foi ». Leibniz ou tout autre philosophe aurait-il jamais eu l'audace de dire : tu recevras selon ta vérité ? Athènes ne pouvait supporter une telle vérité. Cette vérité ne contraint pas, elle ne

contraint pas du tout ; elle n'obtiendra jamais l'approbation de l'éthique. Comment pourrait-elle séduire la raison humaine !

Mais Jérusalem ne tenait qu'à cette vérité-là. Les vérités contraignantes et même les vérités qui recherchent l'approbation et craignent la réprobation de l'éthique autonome, ces vérités éternelles qui selon Leibniz se sont introduites dans la conscience de Dieu sans lui en demander la permission, ces vérités ne persuadent pas Jérusalem ; elles sont pour Jérusalem, au contraire, l'abomination de la désolation. Dans les « limites de la raison » on peut donc créer une science, une éthique sublime et même une religion, mais pour obtenir Dieu il faut s'arracher aux séductions de la raison avec toutes ses contraintes physiques et morales et aller vers une autre source de vérité. Dans l'Écriture cette source porte un nom énigmatique, la foi, qui est cette dimension de la pensée où la vérité s'abandonne sans crainte, joyeusement à l'entière disposition du Créateur : que Ta volonté soit faite ! La volonté de Celui qui sans crainte et souverainement rend à son tour au croyant sa force perdue : « ... tout ce que vous demanderez... vous le verrez s'accomplir... » (Marc, XI, 24).

C'est ici que commence pour l'homme déchu la région du miraculeux, du fantastique, à jamais compromise par la raison. Et en effet, n'est-elle pas fantastique la prophétie du chap. 53 d'Isaïe — Iahweh a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous — et ce que raconte le Nouveau Testament de l'accomplissement de cette prophétie ? Avec une audace admirable et une force inouïe Luther dit à ce propos dans son Commentaire à l'Épître aux Galates : *Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicida, adulter, etc, quo nullus major unquam in mundo fuerit.* Cette même pensée

Luther l'a exprimée d'une façon plus concrète encore, véritablement biblique, dans un autre passage du même Commentaire : *Deus miserit unigenitum filium suum in mundum, ac conjectit in eum omnia omnium peccata, dicens : Tu sis Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa tu sis persona, qui fecerit omnium hominum peccata.*

Pouvons-nous « comprendre », pouvons-nous contenir en nous ce qu'annoncent dans l'Écriture les prophètes et les apôtres ? Athènes consentira-t-elle jamais à laisser passer dans le monde de telles vérités ? L'histoire de l'humanité, ou plus exactement toutes les horreurs de l'histoire de l'humanité se trouvent « abolies » par la parole du Tout Puissant, cessent d'exister, se transforment en fantômes, en mirages : Pierre n'a pas renié, David a tranché la tête de Goliath mais il n'a pas été adultère, le laron n'a pas tué, Adam n'a pas goûté au fruit défendu, personne n'a jamais empoisonné Socrate. Le « fait », le « donné », le « réel » ne nous dominent pas, ne déterminent pas notre destin, ni dans le présent, ni dans l'avenir, ni dans le passé. Ce qui a été n'a pas été, l'homme revient à l'état d'innocence et retrouve cette liberté divine, cette liberté du bien à côté de laquelle s'éteint et disparaît la liberté dont nous disposons de choisir entre le bien et le mal, ou plus exactement, en comparaison de laquelle notre liberté révèle ce qu'elle est, un pitoyable et honteux esclavage. Le péché originel, c'est à dire le savoir que ce qui est, est nécessairement, se trouve déraciné, arraché de l'être. La foi, seule la foi qui regarde le Créateur et qu'inspire le Créateur, la foi irradie les vérités suprêmes, décisives touchant ce qui est et ce qui n'est pas. La réalité se transfigure. Les dieux glorifient Dieu. Les prophètes

et les apôtres s'écrient hors d'eux-mêmes : mort, où est ton dard ? enfer, où est ta victoire ? Et tous ils annoncent : l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu et le cœur de l'homme n'a pas pressenti ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment.

La puissance de la révélation biblique, ce qu'il y a en elle d'incomparablement miraculeux et en même temps d'absurdement paradoxal, ou pour mieux dire sa monstrueuse ineptie nous emportent au dela des limites de toute compréhension humaine et des possibilités qu'elle admet. Mais pour Dieu l'impossible n'existe pas. Dieu, pour parler le langage de Kierkegaard, qui est celui de la Bible, Dieu, cela signifie qu'il n'y a rien d'impossible. Et en dépit des interdictions spinoziennes, l'homme déchu n'aspire en fin de compte qu'au *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* (1) promis, ne demande que lui au Créateur.

C'est ici que la philosophie religieuse prend sa source.

La philosophie religieuse, ce n'est pas la recherche de la structure et de l'ordre de l'être immuable et qui existent de toute éternité, ce n'est pas regarder en arrière (*Besinnung*), ce n'est pas non plus comprendre la différence entre le bien et le mal, laquelle compréhension promet fallacieusement la paix à l'humanité exténuée. La philosophie religieuse, c'est se détourner du savoir et dans une tension démesurée de toutes ses forces surmonter par la foi la peur mensongère de la volonté que rien ne limite du Créateur, cette peur que le Tentateur a suggérée à Adam et que celui-ci nous a transmise. Autrement dit, la philosophie religieuse est la lutte dernière, suprême pour recouvrer la liberté originelle et le *valde bonum* divin que recélait la liberté, ce *valde bonum* qui après la chute s'est divisé en notre

(1) Il n'y aura rien d'impossible pour vous.

bien impuissant et en notre mal destructeur. La raison, je le répète, a ruiné la foi à nos yeux, la raison a « décelé » en elle la prétention illégale de l'homme à soumettre la vérité à ses désirs, et la raison nous a enlevé le plus précieux des dons du ciel, le droit souverain de prendre part au *fiat* divin, en aplatissant notre pensée, en la réduisant au plan de l'*est* pétrifié.

C'est pourquoi *μέγιστον ἀγαθόν* de Socrate engendré par le savoir que ce qui est, est nécessairement, ne nous tente plus, ne nous séduit plus. Il se trouve être le fruit de l'arbre de la science, ou pour parler le langage de Luther— *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. La vieille critique « ontique » de la raison se voit rétablie: *homo non potest vivere* (le «tu mourras) de la Bible» démasque les vérités éternelles qui sont entrées dans la conscience du Créateur, ou plutôt de la création, sans lui en demander l'autorisation. La sagesse humaine est folie devant le Seigneur et le plus sage des hommes fut le plus grand des pécheurs, ainsi que le perçurent tous deux Kierkegaard et Nietzsche pourtant si dissemblables. Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Quant à la philosophie qui n'ose pas s'élever au-dessus du savoir autonome et de l'éthique autonome, la philosophie qui s'incline sans force devant les « données » matérielles et idéales découvertes par la raison et qui leur permet de piller et de saccager l'« unique nécessaire », cette philosophie ne mène pas l'homme vers la vérité mais l'en détourne à jamais.

Boulogne s. Seine
Avril 1937.

Léon CHESTOV.

PREMIÈRE PARTIE

ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ (1)

(Des sources des vérités métaphysiques)

Ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι.
(La nécessité ne se laisse pas convaincre.)
Arist. *Met.* 1015 *a*, 32.

Ἀρχὴ φιλοσοφίας συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.
(Le commencement de la philosophie est la conscience de sa propre impuissance et de l'impossibilité de lutter contre la nécessité.)
Epictet. *Dissert.*. II. 11.

(1) Parménide enchaîné.

I

Nous vivons entourés d'une multitude infinie de mystères. Mais, si énigmatiques que soient les mystères qui entourent l'être, ce qu'il y a de plus énigmatique et de plus inquiétant, c'est que le mystère existe en général, c'est que nous soyons en quelque sorte définitivement et pour toujours retranchés des sources et des commencements de la vie. De tout ce dont nous sommes témoins ici-bas, c'est évidemment la chose la plus absurde et insensée, la plus terrible, presque antinaturelle, qui nous pousse irrésistiblement à penser, ou bien qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans l'univers, ou bien que la façon dont nous recherchons la vérité et les exigences que nous lui posons sont viciées dans leurs racines mêmes. Quelle que soit notre définition de la vérité, nous ne pouvons jamais renoncer aux *clare et distincte* de Descartes. Or, la réalité ne nous montre qu'un mystère éternel, impénétrable, comme si avant même la création du monde quelqu'un avait interdit une fois pour toutes à l'homme d'atteindre ce qui est pour lui le plus nécessaire et le plus important. Ce que nous appelons la vérité, ce que nous obtenons par la pensée, se trouve être, dans un certain sens, incommensurable, non seulement avec le monde extérieur, où on nous a plongés dès notre naissance, mais aussi avec notre propre expérience intime. Nous avons des scien-

ces, et même la Science, si l'on veut, qui croît et se développe à vue d'œil. Nous savons beaucoup de choses et notre savoir est un savoir « clair et distinct ». La science contemple avec un légitime orgueil ses immenses conquêtes et a tous les droits d'espérer que nul ne pourra arrêter sa marche triomphale. Personne ne doute et ne peut douter de l'énorme importance des sciences. Si Aristote et son élève Alexandre le Grand ressuscitaient aujourd'hui, ils se croiraient dans le pays des dieux et non des hommes. Aristote n'aurait pas assez de dix vies pour s'assimiler toutes les connaissances qui se sont accumulées sur terre depuis sa mort, et Alexandre aurait peut-être pu réaliser son rêve et conquérir le monde. Le *clare et distincte* a justifié toutes les espérances qui avaient été fondées sur lui. Mais la brume du mystère primordial ne s'est pas dissipée. Elle s'est plutôt épaissie. Platon aurait à peine besoin de changer un mot au mythe de la caverne. Notre science ne pourrait fournir de réponse à son angoisse, à son inquiétude. A la lumière de nos sciences positives le monde serait toujours pour lui un souterrain noir et lugubre, et nous lui semblerions toujours des prisonniers enchaînés. Il devrait de nouveau faire des efforts surhumains, « comme dans un combat » (*ὥσπερ ἐν μάχῃ*), pour se frayer un chemin à travers les vérités créées par les sciences qui « rêvent de ce qui est, mais ne peuvent le voir en réalité » (*ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν*) (1). Bref, Aristote aurait béni notre savoir, mais Platon l'aurait maudit. Et réciproquement, notre époque aurait reçu à bras ouverts Aristote, et se serait résolument écartée de Platon.

Mais on peut se demander : quelle est la force et le

(1) *République* 534 *c*, 533 *c*.

pouvoir des bénédictions et des malédictions des hommes, même si ces hommes sont des géants comme Platon et Aristote? Est-ce que la vérité devient plus vraie parce que Aristote la bénit, ou devient une erreur parce que Platon la maudit? Est-ce qu'il est donné aux hommes de juger des vérités, de décider du sort des vérités? Au contraire, ce sont les vérités qui jugent les hommes et décident de leur sort, et non pas les hommes qui disposent des vérités. Les hommes, les grands comme les petits, naissent et meurent, apparaissent et disparaissent, mais les vérités demeurent. Quand personne encore n'avait commencé à penser, à chercher, les vérités qui plus tard se sont révélées aux hommes, existaient déjà. Et lorsque les hommes auront définitivement disparu de la face de la terre, ou auront perdu la faculté de penser, les vérités n'en pâtiront pas. C'est de là que partait Aristote dans ses recherches philosophiques. Il disait que Parménide était « contraint (*ἀναγκαζόμενος*) de suivre les phénomènes ». Une autre fois, parlant du même Parménide et d'autres grands philosophes grecs, il écrit : *ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι* (Met. 984 *b*1), ce qui veut dire : « contraints par la vérité même ». Aristote le savait fermement : la vérité a le pouvoir de forcer, de contraindre les hommes, tous les hommes indifféremment, que ce soit le grand Parménide et le grand Alexandre, ou l'esclave inconnu de Parménide et le dernier des palefreniers d'Alexandre. Pourquoi est-ce la vérité qui a pouvoir sur Parménide et Alexandre et non pas Parménide et Alexandre qui ont pouvoir sur la vérité? C'est une question qu'Aristote ne se pose pas. Si on la lui avait posée, il n'aurait pas compris et aurait répondu que la question est insensée, évidemment absurde, qu'on peut dire des choses pareilles, mais qu'on ne peut pas les penser. Et non parce qu'il

était un être insensible, indifférent à tout, à qui tout était égal, ou qu'il eût pu dire de lui-même comme Hamlet : « Je suis une colombe par mon courage, il n'y a pas de fiel en moi et l'offense ne m'est pas amère ». Pour Aristote, « l'offense est amère ». Dans un autre endroit de cette même *Métaphysique*, il dit qu'il est dur de s'incliner devant la nécessité : « Tout ce qui contraint (force) s'appelle nécessaire (*τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται*) et c'est pourquoi il offense, comme le dit Évène : « toute contrainte qu'on ressent fait mal et offense ». Et la contrainte est une nécessité, c'est pourquoi Sophocle dit aussi : « Mais une force invincible me contraint à agir ainsi » (Met. 1015 à 30). Aristote, nous le voyons, se sent blessé et offensé par la nécessité inéluctable. Mais il sait fermement, comme il ajoute aussitôt lui-même, que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόντι εἶναι*, c'est-à-dire : « la nécessité ne se laisse pas convaincre ». Et puisqu'elle ne se laisse pas convaincre et est invincible, il faut donc s'y soumettre, que ce soit offensant ou non, que ce soit dur ou non : se soumettre et renoncer dorénavant à une lutte inutile — *ἀνάγκη στῆναι* (il faut donc s'arrêter). D'où vient cet *ἀνάγκη στῆναι* — « il faut donc s'arrêter » ? Question d'une importance capitale, qui contient, si vous voulez, l'alpha et l'oméga de la philosophie. La nécessité ne se laisse pas convaincre, elle n'écoute même pas. L'offense crie vers le ciel s'il n'y a plus personne ici-bas à qui en appeler. Il est vrai que dans certains cas et même très souvent, presque toujours, l'offensé criera et protestera pour finir par se taire : les hommes oublient et les douleurs et les pertes cruelles. Mais il y a des offenses qu'on ne peut oublier. « Que ma langue soit attachée à mon gosier si je t'oublie, Jérusalem » ! Depuis deux mille ans nous le répétons tous après le psalmiste. Le psalmiste ne savait-il pas que la nécessité ne se laisse

pas convaincre, qu'elle n'entend pas les prières, qu'elle n'écoute rien et ne craint rien ? Ne savait-il pas que sa voix n'était et ne pouvait être qu'un appel dans le désert ? Il le savait évidemment, il le savait aussi bien qu'Aristote. Mais, sans doute, possédait-il encore quelque chose en plus du savoir. Sans doute, quand l'homme ressent l'offense aussi profondément que la ressentait le psalmiste, sa pensée subit, d'une manière tout à fait inattendue, dans son essence même, des transformations incompréhensibles et mystérieuses. Il ne peut oublier Jérusalem, mais il oublie le pouvoir de la nécessité, la toute puissance de cet ennemi, si terriblement armé, on ne sait par qui, ni quand, ni pourquoi ; et sans songer à l'avenir, il entame avec cet ennemi un terrible et ultime combat. C'est là, il faut le croire, le sens des paroles de Plotin : *ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται* (une grande et ultime lutte est préparée pour les âmes humaines). Et ces paroles de Platon ont la même signification : *πάντα γὰρ τολμητέον, τι εἰ ἐπιχειρήσαιμεν ἀναισχυντεῖν* (s'il faut tout oser, pourquoi n'essaierions-nous pas de braver toute honte ?) (1). L'homme ne se décide à entrer en lutte avec la nécessité toute-puissante que lorsque s'éveille en lui le sentiment qu'il est prêt à tout oser sans s'arrêter devant rien. Rien ne peut justifier cette hardiesse infinie ; elle est l'expression extrême de l'impudeur. Il n'y a qu'à consulter l'*Éthique* d'Aristote pour en être convaincu. Toutes les vertus sont par lui placées dans la zone moyenne de l'être, et tout ce qui dépasse les limites de la moyenne est un témoignage de dépravation et de vice. *Ἀνάγκη στῆναι* (il faut s'arrêter) règne dans son *Éthique* comme dans sa *Métaphysique*. Son dernier mot, c'est la bénédic-

(1) *Théétète*, 196 D.

tion de la nécessité et la glorification de l'esprit qui s'est soumis à la nécessité.

Non seulement le bien, mais la vérité aussi veut l'homme agenouillé. Tous ceux qui ont lu le douzième livre (surtout le dernier chapitre) de la *Métaphysique* et les neuvième et dixième livres de l'*Éthique*, savent avec quelle dévotion Aristote priait devant la nécessité qui ne se laisse pas convaincre et qu'il n'avait pas la force de vaincre. Ce qui l'irritait ou peut-être l'inquiétait le plus dans Platon, c'était le courage de ce dernier, ou plutôt, pour employer ses propres expressions, sa hardiesse et son impudeur qui lui suggéraient que ceux qui adorent la nécessité ne font que rêver de la réalité, mais sont impuissants à la saisir. Les paroles de Platon semblaient à Aristote factices, fantastiques, sciemment provocantes. Mais comment faire taire Platon? Comment le contraindre, non seulement à se soumettre à la nécessité dans le monde visible et empirique, mais aussi à lui rendre en pensée les honneurs auxquels elle a droit, selon la conviction d'Aristote? La nécessité est la nécessité, non pour ceux qui dorment, mais pour ceux qui veillent. Et ceux qui veillent, voyant la nécessité, voient l'être réel, tandis que Platon avec ses hardiesses et ses impudeurs nous détourne de l'être réel et nous conduit dans le domaine du fantastique, de l'irréel, de l'illusoire, et par là même, du faux. On ne doit s'arrêter devant rien pour éteindre définitivement dans l'homme cette soif de liberté qui a trouvé son expression dans l'œuvre de Platon. L'*Ἀνάγκη* est invincible. La vérité est par son essence et sa nature même, une vérité qui contraint et c'est dans la soumission à la vérité qui contraint que réside la source de toutes les vertus humaines. *Ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* (contraints par la vérité elle-même) Parménide, Héraclite, Anaxagore accomplirent

leur œuvre. Cela fut toujours ainsi, ce sera toujours ainsi. Cela doit être ainsi. Ce n'est pas le grand Parménide qui commande à la vérité, c'est la vérité qui règne sur Parménide. Et il est impossible de refuser l'obéissance à la vérité qui contraint. Et plus encore : il est même impossible de ne pas la bénir, quelle que soit la chose à laquelle elle nous contraint. C'est en cela que consiste la suprême sagesse, humaine et divine, et la tâche de la philosophie consiste à enseigner aux hommes à se soumettre joyeusement à la nécessité qui n'entend rien et est indifférente à tout.

II

Arrêtons-nous et demandons-nous : Pourquoi est-ce que la vérité qui contraint a besoin de la bénédiction des hommes ? Pourquoi est-ce qu'Aristote s'agite-t-il tant pour obtenir pour son *Ἀνάγκη* la bénédiction des hommes ? Est-ce qu'elle ne peut pas se passer de cette bénédiction ? Et si la nécessité n'entend pas raison, est-elle plus sensible aux louanges ? Nul doute que la nécessité qui contraint, entend aussi peu les louanges que les prières ou les malédictions. Les pierres du désert n'ont jamais répondu « amen » aux prédications inspirées des saints. Mais ce n'est même pas nécessaire. Ce qu'il faut, c'est que les saints chantent hosanna au silence des pierres (la Nécessité comme les pierres n'est-elle pas indifférente à tout ?). Je rappellerai à ce propos ne fût-ce que les chapitres déjà indiqués de la *Métaphysique* et de l'*Éthique* d'Aristote, le grand-prêtre de l'église visible et invisible des hommes pensants. On exige de nous non seulement que nous nous soumettions à la nécessité, mais que nous l'adorions : telle fut toujours et telle est encore la tâche fondamentale de la philosophie. Il ne suffit pas que le philosophe reconnaisse la force et le pouvoir en fait de tel ou tel ordre de choses. Il sait (et il le craint : le commencement de toute connaissance est la crainte) que cette force empirique, c'est-à-dire la force qui se

manifeste en contraignant l'homme rien qu'une fois, peut se trouver remplacée par une autre force qui agira dans un sens différent. Le savant même qui se refuse à philosopher n'a en somme nul besoin des faits : les faits ne nous donnent rien par eux-mêmes et ne nous disent rien. Il n'y a jamais eu de véritable empirisme chez les hommes de science, comme il n'y a jamais eu de véritable matérialisme. Quel est le savant qui étudie les faits ? Qui voudra observer cette goutte d'eau suspendue au fil télégraphique, ou cette autre qui glisse après la pluie sur la vitre de la fenêtre ? elles n'ont jamais intéressé les savants et ne pouvaient les intéresser. Le savant a besoin de savoir ce qu'est la goutte d'eau en général ou qu'est-ce que l'eau en général. Si, dans son laboratoire, il décompose en ses éléments constitutifs l'eau du ruisseau, ce n'est pas pour étudier et connaître ce qu'il a, en ce moment, entre les mains et sous les yeux, mais pour acquérir le droit de juger de toute eau qu'il aura l'occasion de voir ou ne verra jamais, de celle que personne n'a jamais vue et ne verra pas, de celle même qui existait quand il n'y avait pas un seul être conscient, ni même aucun être vivant sur terre. L'homme de science, qu'il le sache ou qu'il ne le sache pas (le plus souvent, évidemment, il ne le sait pas), qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas (d'ordinaire il ne le veut pas), est nécessairement un réaliste dans le sens médiéval du terme. Il ne se distingue du philosophe que par ceci : le philosophe doit en plus expliquer et justifier le réalisme pratiqué par la science. D'une manière générale, comme l'empirisme c'est qu'une tentative ratée de justification philosophique des méthodes scientifiques (c'est-à-dire réalistes) de recherche de la vérité, sa tâche en fait s'est toujours ramenée à la destruction des principes sur lesquels il se basait. Il faut choisir : si tu veux être un

empiriste tu dois abandonner l'espoir de fonder la connaissance scientifique sur une base solide ; si tu veux avoir une science solidement établie il faut la placer sous la protection de l'idée de nécessité, et en plus reconnaître cette idée comme primordiale, initiale, n'ayant pas de commencement et par conséquent pas de fin, c'est-à-dire la doter d'avantages et de qualités que les hommes accordent généralement à l'Être Suprême. Comme nous l'avons vu, c'est ce qu'a fait Aristote, qui mérite donc d'être sacré pape ou grand-prêtre de tous les hommes qui pensent scientifiquement.

Kant n'exagérait pas sans doute les mérites de Hume, quand il écrivait dans ses *Prolegomena* que depuis l'origine de la philosophie on n'avait jamais découvert de vérité égale par son importance à celle qu'avaient découverte Hume. Comme si soudain ses yeux s'étaient dessillés, Hume avait vu que les liens « nécessaires » établis entre les phénomènes par les hommes, ne sont que des rapprts de fait, qu'il n'y a pas de « nécessité » dans le monde, et que ceux qui parlent de la nécessité *ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν*, « ne font que rêver de ce qui existe sans qu'il leur soit donné de le voir en réalité ». Hume était un homme trop équilibré et qui, en outre, tenait trop à son équilibre pour pouvoir apprécier et utiliser la grande découverte qu'il avai faite. Si l'on veut, on peut en dire autant de tous les hommes dont les yeux se sont dessillés et qui ont été admis à voir des choses extraordinaires : le soleil de la vérité aveugle par son éclat les habitants du royaume de l'ombre. Hume a fini par restituer à la nécessité presque tous ses droits souverains ; mais ne pouvant supporter ce « presque » que personne ne remarquait, Kant accomplit son œuvre copernicienne et dirigea de nouveau notre pensée dans la voie sûre

et royale (königlicher und sicherer Weg) que depuis des siècles suivaient les mathématiques.

La découverte soudaine de Hume avait réveillé Kant de la somnolence dogmatique où celui-ci était plongé. Mais est-ce qu'il est donné aux hommes de veiller sur terre ? Et est-ce que *φύσις ἄγρυπνος* (la nature qui ne dort pas, — pour employer les termes de Plotin, *Enn.* II 5,3) est l'état naturel de l'homme ? D'autre part, est-ce que « rêver en songe ou en réalité ne veut pas dire prendre ce qui ressemble (à la réalité), non pas pour ce qui ressemble (à la réalité), mais pour cette réalité à laquelle elle ressemble » ? (Platon, *République*, 476 C). La nécessité ressemble comme deux gouttes d'eau à ce qui existe réellement, mais elle n'est pas ce qui existe réellement, elle ne semble exister réellement que pour celui qui rêve. Le « presque » à peine perceptible de Hume, aurait pu rendre d'immenses service à l'humanité qui pense et qui cherche, si on l'avait conservé sous la forme sous laquelle il apparut pour la première fois au philosophe écossais. Mais Hume eut peur lui-même de ce qu'il avait vu et se hâta de jeter dessus tout ce qui lui tombait sous la main, pour ne plus l'avoir sous les yeux. Kant, lui, trouva que ce n'était pas encore assez et il éconduisit le « presque » de Hume, hors des limites des jugements synthétiques *a priori*, dans le monde nouménal, — c'est-à-dire inaccessible, sans rapport avec nous et sans utilité pour nous — des choses en soi (Ding an sich). Le choc qu'il avait reçu de Hume réveilla de son sommeil le grand philosophe de Kœnigsberg. Mais Kant comprit sa mission et sa destination en ce sens qu'il devait à tout prix se défendre et défendre les autres contre l'éventualité des chocs soudains et brutaux, qui interrompent le calme de notre veille somnolente, et il créa sa philosophie critique. En même temps que le « presque » de

Hume, toute la métaphysique fut éconduite hors des limites des jugements synthétiques *a priori* qui depuis Kant ont hérité de tous les droits de la vieille nécessité (*ἀνάγκη*) et qui depuis un siècle et demi garantissent à l'humanité européenne le sommeil paisible et la foi en soi.

Il est probable que la pensée la plus intolérable et la plus angoissante pour Aristote était que notre vie terrestre n'est pas la vie dernière, définitive, vraiment réelle, et que le réveil est possible, ne fût-ce que dans une certaine mesure, un réveil semblable à celui que nous connaissons en sortant du sommeil. Lorsqu'il s'attaquait aux « idées » de Platon, il s'efforçait surtout de se débarrasser de cette éventualité pire qu'un cauchemar à ses yeux. Et son alarme était dans un certain sens tout à fait légitime, comme était légitime l'inquiétude de Kant lorsque Hume avec son « presque » l'avait si brutalement réveillé de sa somnolence dogmatique. Le *ὀνειρώττουσι* (ils rêvent) de Platon, de même que la négation par Hume des liens nécessaires entre les phénomènes, sapent les bases mêmes de la pensée humaine. Rien n'est impossible, tout ce qu'on veut peut découler de tout ce qu'on veut, et le principe de contradiction qu'Aristote voulait considérer comme *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν* (le plus inébranlable des principes) commence à chanceler, découvrant à l'esprit humain épouvanté le royaume de l'arbitraire absolu qui menace d'anéantir le monde et la pensée qui cherche à connaître ce monde ; *εἶναι καὶ νοεῖν* (l'être et la pensée) deviennent des fantômes. Comment Platon a-t-il pu se permettre de parler de sa caverne ? Comment a-t-il pu l'imaginer ? Comment Hume a-t-il pu oser nier les droits de la Nécessité ? Et l'humanité ne doit-elle pas une reconnaissance éternelle à Aristote et à Kant, le premier ayant mis fin, par sa critique sévère et ses cris indignés, aux tendances fantastiques de son maître, et le second ayant ramené notre pensée dans son ornière naturelle par sa doctrine des jugements *a priori* ?

Il ne peut y avoir deux réponses à ces questions. Aristote est le fondateur non seulement des sciences positives, mais aussi de la philosophie positive. Ce n'est pas en vain que le Moyen Age voyait en lui le seul guide à travers le labyrinthe de la vie et n'osait pas ouvrir sans lui les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui n'étaient même peut-être pas écrits pour lui. La philosophie nouvelle a toujours suivi et continue encore à suivre les voies qu'il a tracées. On peut dire de même de Kant : il a dompté l'esprit inquiet du doute et l'a obligé à courber sa tête rebelle devant le visage angélique de l'universel et du nécessaire.

La nécessité a obtenu sa justification, dont elle n'avait nullement besoin du reste. Les saints de la science, tout comme les savants ordinaires, glorifient la nécessité, quoiqu'elle soit indifférente aussi bien aux blâmes qu'aux louanges. Seuls les méchants ou les fous peuvent douter de ses droits souverains. Mais cette justification humaine l'a-t-elle rendue plus vigoureuse, plus forte ? Ou bien faut-il poser la question différemment : sa force ne vient-elle pas de ce que les hommes l'ont prise sous leur protection et l'ont entourée d'un mur infranchissable, de formules d'incantation forgées depuis des siècles ?

III

Bien qu'il n'eût pas été un philosophe original, Sénèque réussissait parfois, comme on le sait, à rendre la pensée des autres. Tout ce dont il est question dans nos chapitres précédents, il l'a formulé en quelques mots devenus célèbres : *Ipse omnium conditor et rector... semper paret, semel jussit.* Ainsi pensait Sénèque, ainsi pensaient les Anciens, ainsi nous pensons tous. Dieu n'a commandé qu'une seule fois et ensuite, lui, et tous les hommes après lui, ne commandent plus mais obéissent. Il a commandé, il y a longtemps, infiniment longtemps, de sorte qu'Il a oublié lui-même quand et dans quelles circonstances s'est produit cet événement unique en son genre et absurde et, par conséquent, antinaturel. Peut-être même qu'ayant pris l'habitude de cette existence passive et soumise, Dieu a désappris à commander ; comme nous peut-être, simples mortels, Il ne fait qu'obéir. Autrement dit, la volonté d'agir qu'Il a manifestée une fois a épuisé pour toujours son énergie créatrice, et maintenant Il est condamné, de même que le monde qu'Il a créé, à exécuter ses propres prescriptions que lui-même ne peut plus enfreindre. Ou autrement encore : le créateur du monde lui-même s'est trouvé soumis à cette Ἀνάγκη qu'il avait créée, et qui sans le rechercher ni le souhaiter, est devenue la souveraine de l'univers.

Je le répète, la formule de Sénèque lui appartient sans conteste, mais la pensée qu'elle exprime ne lui est pas propre. Ainsi pensaient et ainsi continuent à penser tous les hommes cultivés de tous les pays. Pourquoi pensent-ils ainsi ? Ont-ils été témoins de la création du monde ou bien le Créateur a-t-il révélé son secret à l'un d'eux ? Personne n'a assisté à la création du monde, personne non plus ne peut se vanter d'une intimité particulière avec le Créateur. La pensée exprimée par Sénèque a séduit les hommes parce que le moment mystérieux et inconcevable du *jubere* s'est trouvé repoussé dans l'éternité du passé et a été déclaré unique (*semel jussit*), tandis que pour l'usage ordinaire on a choisi le *parere* qui semble être le destin compréhensible, naturel, normal, non seulement de la créature, mais aussi du Créateur lui-même. En effet, Sénèque a raison : dans le *parere* tout est compréhensible, clair pour tous et, par conséquent, naturel. Tandis que dans le *jubere* tout est mystérieux, arbitraire et, par conséquent, fantastique, éternellement inconcevable et mystérieux. Si la chose eût été possible, Sénèque et ceux chez qui Sénèque a appris à penser auraient préféré ne pas même se souvenir du mystérieux *jubere*. Personne, jamais, n'a rien commandé, tous, toujours, n'ont fait qu'obéir. Car il n'y a jamais rien eu de surnaturel et de mystérieux, ni dans les temps les plus reculés, ni de nos jours. Tout fut toujours clair et naturel. Et le but de la philosophie est donc de fortifier et de soutenir la Nécessité par tous les moyens à sa portée. Mais quels sont ces moyens ? Il n'est pas donné aux mortels de changer quoi que ce soit à la nature de la Nécessité, de l'accroître ou de la fortifier dans son être. Il ne reste donc qu'une chose à faire : convaincre les hommes par des raisonnements ou des incantations, que, d'une part, la Néces-

sité est toute-puissante, et que la combattre ne servirait à rien, et, d'autre part, que la Nécessité est d'origine divine (c'est pour cela qu'on réserve le *semel jussit*) et qu'il est impie et immoral de lui refuser l'obéissance. Le même Sénèque est inépuisable dans la glorification de Dieu qui a désappris à commander et des hommes qui font montre d'une soumission infinie. *Non pareo Deo, sed assentior animo illum, non quia necessum est sequor.* Je n'obéis pas à Dieu, je l'accepte, je le suis de toute mon âme, et non parce que c'est nécessaire. Ou encore, dans la traduction célèbre des paroles du stoïcien Cléanthe, que Cicéron admirait aussi : *fata volentem ducunt nolentem trahunt.* On pourrait citer des centaines de pages de Sénèque ou de Cicéron pleines de réflexions de ce genre.

On dira que Sénèque ainsi que Cléanthe, sur lequel s'appuie Sénèque, expriment les idées de l'école stoïcienne, que nous n'avons pas le droit, en parlant d'Aristote, de nous référer aux stoïciens dont l'étroitesse d'esprit était déjà connue des anciens. Mais je crois que Dilthey était dans le vrai quand il avouait franchement que les temps modernes ont reçu la philosophie antique de Cicéron et de Sénèque et que c'est avec les yeux de ces derniers que nous voyons les anciens. Il est encore plus exact de dire que la philosophie étroite des stoïciens et la logique simpliste des cyniques nous révèlent parfois l'essence de la pensée antique (et de la nôtre) bien mieux que les œuvres de Platon et d'Aristote. On considère les stoïciens avec une condescendance méprisante, mais on ne peut même pas s'imaginer ce que serait devenue la pensée européenne si les idées semées par les stoïciens dans le monde n'avaient pas produit une aussi abondante moisson. Les stoïciens étaient seulement trop francs parfois ; or nombre d'idées ne sont admises que si elles consentent à ne pas montrer

leur vrai visage et à le renier lorsqu'il le faut. Cham qui se retournait pour regarder la nudité de son père, a été cloué au pilori par l'histoire. Mais combien se sont retournés, et il n'est venu à l'idée de personne de les en blâmer. Se retourner, réfléchir, « besinnen », est considéré comme une chose des plus honorables ; toute la philosophie de Hegel se réduit en somme à regarder en arrière. On dira que la nudité paternelle ne l'intéressait pas. Je répondrai qu'il regardait des nudités qu'il est encore plus criminel de contempler que celle de son père. Mais Hegel savait ce qu'on peut dire et ce qu'on doit taire. Cette connaissance était étrangère aux stoïciens et plus encore aux cyniques. Toute l'erreur des cyniques provenait de ce qu'ils avaient une confiance absolue dans la raison humaine qui regarde en arrière. D'autres, presque tous, surtout les philosophes, ont commis la même faute. Quel est celui qui n'a pas confiance en la raison ? Mais les autres savaient garder pour eux la plus grande part de ce qu'ils avaient reçu en récompense de leur confiance absolue en la raison, et on les glorifie comme des sages, tandis qu'on appelle « chiens » les cyniques. On ne reproche pas au troisième fils de Noé, aux cyniques et en partie aux stoïciens, de se retourner en arrière et de regarder la vérité toute « nue » ; c'est permis et on les y encourage même. Ce qu'on ne leur pardonne pas, c'est d'appeler les choses par leur nom, de dire qu'ils regardent en arrière quand ils regardent en arrière et que la nudité est la nudité. Bienheureux ceux qui regardent en arrière et se taisent, bienheureux ceux qui voient, mais cachent ce qu'ils voient. Pourquoi est-ce ainsi ? Personne ne peut répondre. Il semble que tout homme a comme Socrate un démon à ses côtés, qui dans les moments décisifs exige de lui des jugements et des actes dont la signification reste pour

lui incompréhensible et à jamais cachée. Mais si un tel démon existe dans la nature et si les hommes les plus courageux n'osent lui désobéir, comment ne pas se demander d'où, de quels mondes, nous est venu cet être mystérieux? Au fond, personne n'a grande envie de se le demander. On sait qu'il y a quelqu'un (ou peut-être même quelque chose : on ne sait d'avance comment il faut parler du démon, comme d'une chose ou comme d'un être) qui a reçu, ou qui s'est arrogé le droit de présenter aux hommes des exigences que rien ne motive, et on s'en satisfait. Le démon prescrit, les hommes obéissent. Et tout le monde est content qu'il se soit enfin trouvé un pouvoir qui lie et qui décide, qui nous délivre du libre arbitre, et qu'on peut, qu'il faut, qu'il est nécessaire de s'arrêter.

On dira de nouveau que j'ai dépassé les limites, que j'ai commencé à parler au nom de « tous » et que j'ai fini par les paroles du célèbre philosophe. Car la phrase *ἀνάγκη στῆναι* (il est nécessaire de s'arrêter) que je viens de citer, appartient à Aristote. Mais l'homme moyen n'est pas si éloigné du philosophe. Quelque part, au commencement ou à la fin, dans les profondeurs ou à la surface, l'homme moyen se rencontre avec le philosophe. Sénèque qui a proclamé son « *paret semper, jussit semel* » comme le dernier mot de la sagesse des philosophes, n'a fait que paraphraser Aristote. Tout comme l'homme moyen, Aristote ne veut rien savoir du *jubere*, il ne lui faut qu'obéir (*parere*) pour accomplir en obéissant, ce qu'il croit, ce que tous croient être la destinée de l'homme. Que lui importe d'où vient le commandement? d'autant plus que, comme Sénèque nous l'a franchement avoué, les sources du *jubere* sont à jamais taries. Personne ne commandera plus dans le monde, tous obéiront toujours, les grands et les petits, les justes et les pécheurs, les humains et

les dieux. *Ἡ ἀλήθεια* (la vérité) ne fait pas de différence : elle contraint tous également, le grand Parménide comme le dernier des journaliers.

Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος (Parménide contraint) et le journalier est contraint. Et Dieu même est sous la domination de la Nécessité : *ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* (et les dieux non plus ne combattent pas la nécessité) (1). Impossible de chercher à savoir d'où l'*Ἀνάγκη* tient ce pouvoir de contraindre tous les êtres vivants. On ne peut même pas demander quelle est la nature de cette *Ἀνάγκη* et pourquoi il lui faut contraindre des êtres vivants. Non seulement elle ne répondra pas, mais elle n'entendra même pas les questions qu'on lui adresse. Et encore moins est-elle capable de se laisser persuader ou convaincre. Aristote, Aristote lui-même, qui comme pas un savait se retourner et scruter ce qui était devant lui et derrière lui, Aristote nous dit que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι.*

Quel que soit le domaine de la pensée philosophique où nous abordons, nous nous heurtons toujours à cette *Ἀνάγκη* aveugle, sourde et muette. Et nous sommes convaincus que la philosophie commence là seulement où s'ouvre le royaume de la stricte Nécessité. Notre pensée n'est en dernière analyse que la recherche de cette stricte Nécessité. Et même plus: ce n'est pas en vain que Parménide affirmait *αὐτό ἐστι εἶναι καὶ νοεῖν* (l'être et la pensée sont la même chose). Penser, c'est prendre nécessairement conscience de la nécessité de tout ce qui fait le contenu de l'être. D'où provient la Nécessité?— vient-elle de l'être pour aboutir à la pensée ou de la pensée pour aboutir à l'être? — nous ne le savons pas. Nous ne nous posons même pas cette question, sachant sans doute instinctivement

(1) Platon, *Protagoras*, 345 D.

que de telles questions non seulement ne rapprocheraient pas la gnoséologie qui s'occupe de *νοεῖν* (pensée), de l'ontologie qui s'occupe de *εἶναι* (l'être), mais les sépareraient et les brouilleraient à mort. Personne ne veut prendre sur soi la responsabilité des résultats auxquels une idée aussi ancienne et universellement reconnue que celle de *Ἀνάγκη* peut aboutir. La pensée aurait préféré considérer *Ἀνάγκη* comme une création de l'être, car l'être qui par sa nature même est plus turbulent, pourrait bien répudier *Ἀνάγκη* et la déclarer enfant de la pensée pure. L'être n'est pas, quoi qu'en dise Parménide, la même chose que la pensée. Mais, d'autre part, l'être, du moins dans la limite des systèmes philosophiques, n'a pas su trouver, en dehors de la pensée, d'expression qui lui fût suffisamment adéquate. Quoi qu'il ne soit pas toujours soumis à l'*Ἀνάγκη*, ses tentatives de lutte ne parviennent pas jusqu'à la philosophie. Nous avons dit que la philosophie a toujours signifié et voulu signifier : réfléchir, « sich besinnen », regarder en arrière. Maintenant, il faut ajouter que « regarder en arrière », de par sa nature même exclut la possibilité et même la pensée d'une lutte. « Regarder en arrière », paralyse l'homme. Celui qui se retourne, qui regarde en arrière, doit voir ce qui existe déjà, c'est-à-dire la tête de la Méduse ; et celui qui voit la tête de la Méduse est inévitablement pétrifié, comme le savaient déjà les Anciens. Et sa pensée, une pensée pétrifiée, va évidemment correspondre à son être pétrifié. Spinoza faisait erreur quand il affirmait que si la pierre était douée de conscience, elle se figurerait qu'elle tombe à terre librement. Si l'on avait doté la pierre de conscience, en lui conservant sa nature de pierre (c'est évidemment possible, l'autorité du sage Spinoza nous le garantit assez), elle n'aurait pas douté un seul instant que la Nécessité ne fût le

principe primordial sur lequel se base tout l'être en sa totalité, non seulement le réel, mais aussi le possible. L'idée de nécessité n'est-elle pas l'expression la plus adéquate de la pétrification ? Et la pensée et l'être d'une pierre douée de conscience ne seraient-ils pas complètement épuisés par le contenu que nous trouvons dans l'idée de Nécessité ?

Mais allons plus loin. La philosophie, nous l'avons vu, a consisté, consiste et veut consister à regarder en arrière. Regarder en arrière ne se ramène pas du tout, et nous le savons bien, à tourner simplement la tête. Quand le troisième fils de Noé s'est retourné, il a encouru le mépris universel. Quand les cyniques se sont retournés, ils sont devenus des chiens. Mais il arrive des choses bien pires encore : celui qui se retourne voit la tête de la Méduse et est changé en pierre. Je sais que les philosophes ne croient pas trop à la possibilité de telles transformations miraculeuses et n'aiment pas qu'on en parle. Mais c'est pour cela que je me suis souvenu du démon de Socrate. Si Socrate avait des préjugés, si Socrate était superstitieux, si Socrate cherchait une protection contre les lumières de sa raison dans le fantastique, s'il fuyait le monde clair et distinct des notions qu'il avait lui-même créées, pour se réfugier auprès de son démon, n'avons-nous pas le droit, ne sommes-nous pas obligés, ne fût-ce qu'une fois dans notre vie, ne fût-ce qu'un instant, de douter, non pas de notre existence (nulle nécessité d'en douter, pas plus pour nous que pour Descartes), mais que notre pensée que nous avons pris l'habitude de considérer comme la seule pensée possible, nous conduise exactement aux sources des vérités dernières ? Ne devons-nous pas nous dire que penser ne signifie pas regarder en arrière, comme nous le croyons habituellement, mais regarder en avant ? Et qu'il ne faut même pas regarder, mais

aller au hasard, les yeux fermés, sans rien prévoir, sans rien demander, sans s'inquiéter de rien, sans se préoccuper de s'adapter à ces lois, grandes et petites, dont l'observation est toujours apparue aux hommes comme la condition de la possibilité des vérités et des réalités que ces vérités découvrent. En général, oublier la peur, la crainte, l'inquiétude.

On dira que cela n'est pas donné à l'homme. Mais alors, souvenons-nous encore une fois du divin Platon, le grand disciple d'un grand maître, et de ses leçons : *πάντα γὰρ τολμητέον* — il faut tout oser. Il faut tenter de se dresser contre l'*Ἀνάγκη* elle-même, tenter de libérer le vivant et sensible Parménide de sa puissance morte, indifférente à tout. A la Nécessité tout est indifférent, mais tout n'est pas indifférent à Parménide. Au contraire, il est infiniment important pour lui que certaines choses soient et que d'autres ne soient pas : par exemple, que la ciguë dépende de Socrate, et non pas Socrate de la ciguë. Ou bien, pour rendre la chose plus tangible encore, disons ainsi : en 399 avant Jésus-Christ, le vieux Socrate, condamné à mort par ses concitoyens, prit des mains du geôlier la coupe de ciguë, et en cet instant même, de par la volonté de Socrate, la ciguë devint une boisson fortifiante. Et ce n'est pas une imagination, une fantaisie, mais la réalité, ce qui fut. L'imagination et la fantaisie, c'est tout ce qu'on raconte sur la mort de Socrate dans les manuels d'histoire. Et de même, ce que nous enseigne Aristote : *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τί εἶναι* (la nécessité ne se laisse pas convaincre), n'est aussi qu'une invention : *Ἀνάγκη*, la Nécessité, écoute et se laisse convaincre, et ne peut s'opposer à Socrate, ne peut en général s'opposer à l'homme qui a découvert le secret de sa puissance et a assez d'audace pour lui commander sans se

retourner en arrière, pour lui parler en maître (*ὥσπερ ἐξουσίαν ἔχων*).

Aristote n'aurait certainement accordé nulle attention à des paroles de ce genre. Et Sénèque avec Cléanthe les auraient complètement négligées comme ne les concernant pas. Mais elles mettaient en rage Épictète, parce qu'il était plus sensible peut-être ou bien parce qu'il était un homme moins policé ; n'essayait-on pas ainsi d'échapper au principe de contradiction ? A ses yeux, comme pour Aristote, c'était là évidemment un péché mortel, et il considérait qu'il avait le droit en ce cas de donner libre cours à sa colère. « J'aurais bien voulu, disait-il, être l'esclave d'un homme qui n'admet pas le principe de contradiction. Il m'aurait dit de lui servir du vin, je lui aurais donné du vinaigre, ou encore pire. Il se serait mis en colère, aurait crié que je ne lui donnais pas ce qu'il me demandait. Et moi je lui aurais répondu : tu n'admets pas le principe de contradiction, c'est donc que le vin, le vinaigre et une saleté quelconque, c'est la même chose. Et tu ne reconnais pas la nécessité : c'est donc que personne n'a la force de te contraindre de percevoir le vinaigre comme quelque chose de mauvais, et le vin comme quelque chose de bon. Bois le vinaigre, comme si c'était du vin, et sois content. Ou encore, le maître m'ordonne de le raser et moi, je lui coupe le nez ou l'oreille avec le rasoir. Ses cris éclateront de nouveau, mais moi, je lui répéterai mon raisonnement. Et je ferai tout dans le même genre, jusqu'à ce que je contraigne mon maître à reconnaître cette vérité que la Nécessité est invincible et le principe de contradiction, tout-puissant. »

Nous voyons qu'Épictète répète Aristote, ou, plus exactement, donne un commentaire aux paroles d'Aristote. En outre, comme cela arrive presque toujours avec les stoïciens, en commentant, il découvre ce qui

chez Aristote avait été sciemment laissé dans l'ombre, et il trahit ainsi le secret du fondement philosophique des vérités aristotéliennes. Le principe de contradiction et la vérité elle-même, avec une majuscule ou une minuscule, tout cela ne tient debout que par les menaces : on vous coupe les oreilles et le nez, on vous crève les yeux, etc... Devant une telle contrainte, tous les êtres vivants et les hommes et les diables et les anges, et même les dieux se trouvent égaux. Épictète parle d'un maître imaginaire, mais il vous dira la même chose d'Héraclite, de Parménide, de Socrate et de Dieu lui-même...

IV

Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος, Σωκράτης ἀναγκαζόμενος (Parménide contraint, Socrate contraint) : il semble à Aristote, — non, il ne lui semble pas, il lui est évident (et il est convaincu que tout le monde avec lui considère comme évident),—que la vérité a le pouvoir de contraindre le grand Parménide, le grand Socrate, qui que ce soit. Et (ceci est le plus important) qu'il est complètement absurde de demander qui a doté la vérité de ce pouvoir inouï et qu'il est encore plus absurde de lutter contre ce pouvoir. D'où lui est venue cette conviction ? De l'expérience ? Mais l'expérience — Aristote le tenait de Platon — n'est jamais la source des vérités éternelles. Les vérités expérimentales sont tout aussi limitées et contingentes que l'expérience elle-même. Que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (la nécessité ne se laisse pas convaincre), la source de cette vérité, ce n'est pas l'expérience, c'est quelque chose d'autre. Même la vérité expérimentale la plus ordinaire, ce qui s'appelle la constatation d'un fait, ne veut pas être une vérité relative et limitée : les vérités de fait réclament, et avec succès, le titre et la dignité de vérités éternelles. J'en ai donné des exemples. En l'an 399 avant Jésus-Christ, Socrate fut empoisonné à Athènes. C'est une vérité d'expérience, la constatation d'un fait, mais elle ne veut pas rester dans cet état. « Que Socrate ait

bu une coupe de poison c'est, il est vrai, ce qui est arrivé une fois en réalité, mais la vérité historique, que cela fut ainsi, subsistera pour tous les temps, indépendamment du fait qu'on l'oublie ou non », voilà ce que nous lisons dans le livre d'un philosophe moderne très connu. Personne n'aura plus jamais le droit de dire : « Non, ce n'est pas ainsi, cela n'a pas été. Socrate ne fut pas empoisonné. » S'agit-il de l'empoisonnement de Socrate, ou de l'empoisonnement d'un chien enragé, cela importe peu. La vérité éternelle, tout comme l'*Ἀνάγκη* dont elle est issue, n'écoute pas et ne se laisse pas convaincre ; et de même qu'elle n'entend et n'écoute rien, elle ne fait aucune distinction. Qu'on ait empoisonné Socrate, ou qu'on ait empoisonné un chien enragé, cela lui est absolument égal. Elle appose automatiquement sur les deux événements le sceau de l'éternité et paralyse ainsi pour toujours la volonté du chercheur. Une fois que l'*Ἀνάγκη* est intervenue, l'homme n'ose plus s'étonner, ni s'indigner, ni répliquer, ni lutter et dire par exemple : ce n'est cependant pas un chien, mais Socrate qu'on a empoisonné, le meilleur et le plus sage des hommes, un saint ! Si l'on consent à reconnaître la proposition — « on a empoisonné un chien » comme une vérité qui, quoiqu'elle constate ce qui fut une seule fois, est tout de même une vérité éternelle, on ne peut se résoudre de plein gré à apposer le sceau de l'éternité à la proposition — « on a empoisonné Socrate ». Il est déjà bien suffisant que cette vérité ait subsisté pendant une longue période historique. Elle n'a que trop vécu dans ce monde, près de 2500 ans. Mais lui promettre l'immortalité, une existence en dehors du temps, qu'aucun oubli ne pourra détruire, qui donc a pris sur lui le droit de donner de telles promesses ? Et pourquoi est-ce que le philosophe qui sait que tout ce qui a un commencement

doit avoir aussi une fin, oublie cette « vérité éternelle » et octroie l'être éternel à une vérité qui n'existait pas avant l'an 399, qui est née seulement en 399 ? Aristote ne se posait pas de telles questions. Pour lui la vérité était plus précieuse que Platon, plus précieuse que Socrate, plus précieuse que tout au monde. Platon, Socrate, ayant un commencement, devaient par conséquent avoir une fin. Tandis que la vérité qui a eu un commencement n'aura jamais de fin, tout comme la vérité qui n'a jamais eu de commencement. Et si vous essayez de répliquer à Aristote ou de le convaincre, ce sera en vain ; il ne vous entendra pas, comme n'entend pas l'*Ἀνάγκη*. Et Aristote est *τι* (pas *τις*, mais *τι*) *ἀμετάπειστον*, lui aussi n'entend pas ; il ne peut pas ou ne veut pas entendre, ou bien, peut-être, il ne veut ni ne peut entendre aucun argument. Il a vécu si longtemps en compagnie des vérités, qu'il s'est assimilé leur nature, est devenu lui-même semblable à une vérité, et voit l'essence de son être, de tout être, dans *ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεισθαι* (contraindre et être contraint). Et si quelqu'un lui refuse l'obéissance, il lui coupera, comme nous l'a raconté l'honnête Épictète, les oreilles et le nez, l'obligera à boire du vinaigre, et si tout cela ne suffit pas, il lui présentera cette coupe de ciguë, qui, ainsi que nous le savons, est venue à bout définitivement et pour toujours (vérité éternelle) de Socrate lui-même. Quoi qu'on lui dise, Aristote ne renoncera pas à son *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (la nécessité ne se laisse pas convaincre). Et il ne s'appuie pas, je le répète encore une fois, sur l'expérience ; l'expérience ne nous donne pas de vérités éternelles, elle ne nous donne que des vérités empiriques, provisoires, temporaires. La source de ses vérités est autre.

En 399, les Athéniens empoisonnèrent Socrate. Et Platon, son disciple, *ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς*

ἀληθείας (contraint par la vérité même) ne pouvait faire autrement que de penser que Socrate avait été empoisonné. Il parle de cette mort dans le *Criton*, dans le *Phédon* et dans ses autres dialogues. Mais dans tout ce qu'il écrit on perçoit toujours cette question : y a-t-il vraiment au monde un pouvoir auquel il soit donné de nous contraindre à admettre définitivement et pour toujours, qu'on ait empoisonné Socrate en 399? Pour Aristote, une telle question, évidemment absurde à ses yeux,n'existait pas. Il était convaincu que la vérité — « Socrate a été empoisonné », tout comme la vérité — « un chien a été empoisonné », est au-dessus de toutes les objections divines ou humaines. *La ciguë ne fait pas de distinction entre Socrate et un chien.* Et nous, *ἀναγκαζόμενοι ἀκολυθεῖν τοῖς φαινομένοις ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς ἀληθείας* (contraints de suivre les phénomènes, contraints par la vérité même), nous sommes obligés dans nos jugements, médiats ou immédiats, de ne faire aucune différence entre Socrate et un chien, même entre Socrate et un chien enragé.

Platon ne le savait pas moins qu'Aristote. Et lui aussi, nous nous en souvenons, écrivait: *ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* (les dieux eux-mêmes ne combattent pas la nécessité). Néanmoins il lutta durant toute sa vie contre la nécessité. De là vient son dualisme qu'on lui a toujours reproché ; de là, ses contradictions, de là ses paradoxes qui irritaient tellement Aristote. Platon ne se contentait pas des sources de vérité qui apaisaient la curiosité de son grand disciple. Il savait qu'il est difficile de retrouver « le père et le créateur de tout l'univers », et que « si on le trouve on ne peut le montrer à tous » (*εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*), et néanmoins, il tendait toutes ses forces pour essayer de vaincre ces difficultés et cette impossibilité. Il semble parfois que seules les difficultés l'attirent, que son

génie philosophique ne déploie toute son activité que devant l'impossible. *Πάντα γὰρ τολμητέον* (il faut tout oser), et il faut d'autant plus oser qu'il y a moins de chances aux yeux d'un homme ordinaire d'obtenir quoi que ce soit. Nul espoir d'arracher Socrate au pouvoir de la vérité éternelle, pour qui Socrate, tout comme un chien enragé, est indifférent, et qui l'a englouti pour toujours. Ainsi donc, la philosophie et les philosophes ne doivent penser à rien d'autre qu'à délivrer Socrate. Si l'on ne peut faire autrement, il faut descendre aux enfers ainsi que fit Orphée, il faut implorer les dieux comme l'a fait jadis Pygmalion que l'inerte *Ἀνάγκη* qui dirige le cours naturel des choses, ne voulait pas entendre. Le désir de Pygmalion d'animer la statue qu'il avait faite, n'était-il pas et n'est-il pas encore, pour la pensée logique, le comble de la folie et de l'immoralité? Mais devant le tribunal des dieux qui, au contraire d'*Ἀνάγκη*, savent et veulent se laisser convaincre, l'impossible et l'insensé deviennent possible et sensé. Dieu pense et parle tout autrement que la Nécessité. « Tout ce qui est composé, dit Dieu chez Platon, peut être dissout, mais seul le méchant peut souhaiter dissoudre ce qui est bien lié et tient comme il faut. C'est pourquoi, en général, vous qui êtes créés, n'êtes pas garantis contre la décomposition et n'êtes pas immortels, mais vous ne vous décomposerez pas et n'éprouverez pas le destin mortel, parce que de par ma volonté (*τῆς ἐμῆς βουλήσεως*) vous recevrez une force plus puissante que celle que vous avez eue à votre naissance. » Non seulement Aristote, mais nul des admirateurs de la vérité platonicienne ne peut lire ces paroles sans irritation ni dépit. Qu'est-ce que cette « ma volonté » qui s'arroge le droit et le pouvoir de changer le cours naturel des choses? Nous « comprenons » la nécessité, l'*Ἀνάγκη* et nous « compre-

nons » aussi que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (pourquoi est-ce que nous le comprenons et qui sont ces « nous » qui comprennent? — nous ne voulons même pas poser ces questions). Mais lorsque intervient *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (par ma volonté), toute la nature spirituelle de l'homme pensant, son âme (en général l'âme n'existe pas, mais pour cette occasion on la rétablira), s'indigne de la hardiesse et de l'impudeur de ces prétentions. *Τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (par ma volonté) n'est autre chose que le *deus ex machina* ; or nous considérons avec Kant (nous ne pouvons juger autrement) « que dans la détermination des sources et de la réalité de la connaissance, le *deux ex machina* est la supposition la plus absurde à laquelle on puisse s'arrêter ». Ou comme ce même Kant le dit ailleurs avec plus de force encore : « Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns solche Begriffe und Grundsätze (a priori), weislich gelegt hatte, heisst alle Philosophie zu Grunde richten » (1).

Pourquoi *Ἀνάγκη* qui n'écoute pas et ne se laisse pas convaincre nous paraît une supposition raisonnable tandis que le *deus ex machina* nous semble ouvrir la voie à tous les caprices et les protéger (jeder Grille... Vorschub giebt), nous paraît tellement absurde? *Deus ex machina* menace de détruire la possibilité même de la connaissance. Mais le but de Kant n'était pas de défendre et de glorifier à tout prix la connaissance. Il avait entrepris la « critique » de la raison pure, il devait donc poser avant tout la question suivante : notre connaissance et ce qu'on nomme d'ordinaire philosophie sont-elles si précieuses qu'il faille prendre leur défense au prix de n'importe quel sacrifice? Au contraire peut-être : puisque la science est si intimement liée à l'*Ἀνάγκη* qu'elle devient impossible lorsqu'on admet le *deus ex machina* (höheres Wesen), ne vaut-il pas mieux renoncer au *savoir* et rechercher la protection de ce « caprice » qui épouvantait tellement Kant? Se montrer prêt à renoncer au *savoir*, n'est-ce pas le seul moyen (ou pour le moins le premier pas) de se libérer de cette *Ἀνάγκη* tant détestée, qui, ainsi que nous savons, faisait parfois gémir Aristote lui-même, de l'*Αναγκη*, qui ne craint pas d'offenser les dieux? Ce que Kant et nous tous après Kant jugeons la plus absurde des suppositions, nous laisse entrevoir la possibilité de libérer les mortels et les immortels de cette puissance implacable qui par on ne sait quel miracle, a conquis le monde et soumis à son pouvoir tous les êtres vivants. Peut-être que le *deus ex machina* pourrait mettre fin au haïssable *parere* et rendre aux hommes le *jubere* créateur, auquel les dieux eux-mêmes ont dû renoncer à quelque moment mystérieux et terrible du lointain passé? Peut-être que la chute de l'*Ἀνάγκη* entraînera celle d'autres usurpateurs, auxquels, habitués au *parere*, nous avons confié, en veules esclaves, notre destinée? Le principe de contradiction et le principe d'identité eux aussi se sont introduits dans le monde sans autorisation, pour y agir en maîtres. Lorsque nous affirmons que le son est lourd, ces principes interviennent et opposent immédiatement leur veto : nous ne l'autorisons pas, donc cela n'est pas. Mais lorsqu'on dit : Socrate a été empoisonné, ces deux principes restent inactifs et donnent même leur bénédiction à cette proposition, en lui conférant, comme nous nous le rappelons, l'éternité. Mais n'existe-t-il pas quelque part dans les profondeurs de l'être une réalité où la nature des principes de contradiction et d'identité subit une transformation radicale, où ce

(1) Dire que l'être suprême a sagement mis en nous de telles idées et de tels principes (à priori) équivaut à détruire dans ses fondements mêmes toute philosophie.

ne sont pas eux, mais l'homme qui commande, où ils obéissent aux commandements de l'homme, c'est-à-dire : n'interviennent pas quand les sons deviennent pesants et protestent lorsqu'on exécute des saints? Alors, la proposition « le son est lourd » ne semblerait pas absurde, tandis que la proposition « Socrate a été empoisonné » deviendrait contradictoire et par là même inexistante. Si de telle schoses sont possibles, s'il est possible que l'*Ἀνάγκη*, qui ne se laisse pas convaincre, s'incline devant le caprice (Grille) de l'homme, si les principes de contradiction et d'identité cessent d'être des principes et deviennent de simples organes exécutifs, si l'impossible devient possible, quelle est alors la valeur des « vérités éternelles » accumulées par l'humanité pensante? On dira : comment savoir si une telle réalité est possible? C'est cela même : comment le savoir? Une fois que nous nous mettons à interroger, on nous répondra, comme on l'a déjà répondu, qu'une telle réalité est impossible, que l'*Ἀνάγκη*, le principe d'identité, le principe de contradiction et d'autres principes ont régné, règnent et règneront toujours tant dans notre monde que dans tous les mondes qui ont existé et existeront, qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de sons pesants, qu'on a exécuté et qu'on exécutera les sages, et que la puissance des dieux eux-mêmes a des limites qu'on ne peut dépasser.

Et si nous ne demandons rien à personne? Sommes-nous capables d'une telle audace et de réaliser ainsi ce libre arbitre avec lequel nous séduisent les philosophes? Ou mieux encore : désirons-nous une telle liberté? Une liberté telle que les principes de contradiction et d'identité, et l'*Ἀνάγκη* elle-même soient à nos ordres? Il semble bien que nous n'en ayons pas un grand désir et que nous aurions peur d'accorder une telle liberté à Dieu lui-même.

V

Aristote et Épictète se sont soumis à la nécessité et se sont réconciliés avec elle. Platon ne s'est pas réconcilié avec la nécessité, quoi qu'il ait compris tout aussi bien qu'Aristote et qu'Épictète, quels dangers menacent l'homme qui refuse de se soumettre à ce pouvoir. Platon voyait bien, comme nous le voyons tous, qu'en 399 Socrate avait été empoisonné. Et néamoins, ou plutôt justement parce qu'il l'avait vu, parce qu'il avait été contraint (*ἀναγκαζόμενος*) de le voir de ses propres yeux, il eut soudain ce soupçon indestructible que les hommes ne comprennent pas : nos propres yeux sont-ils donc vraiment la source des dernières vérités métaphysiques? Dans le *Banquet* il écrit : « L'œil spirituel devient aigu lorsque les yeux corporels commencent à perdre de leur acuité » (219 A). Il faut croire que lorsque cette idée lui vint pour la première fois à l'esprit, lui-même, en fut effrayé et avant de se décider à l'exprimer à haute voix, il dut plus d'une fois se donner du courage en se rappelant : *πάντα γὰρ τολμητέον* (il faut tout oser). Et certes, s'il y a deux espèces d'yeux, qui va décider de quels yeux nous voyons la vérité et de quels yeux l'erreur? Avec toute la bonne volonté du monde, nous ne pourrons jamais répondre à cette question. Est-ce l'œil terrestre qui découvre la vérité ou bien l'œil spirituel? L'un est aussi admissi-

ble que l'autre. Les yeux physiques peuvent discerner la vérité de l'erreur. Épictète pouvait contraindre l'homme à discerner le vinaigre du vin ; mais Épictète n'avait aucun pouvoir sur les yeux spirituels, de même qu'Aristote. Car tous deux ils s'appuyaient sur *Ἀνάγκη*, tous deux ils étaient *ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* (contraints par la vérité même) et ils voulaient et pouvaient aussi *ἀναγκάζειν* (contraindre) les autres. Mais cela n'était possible que tant que ceux à qui ils s'adressaient étaient des êtres pourvus d'yeux corporels. Ceux-là, on peut les contraindre par les menaces. *Ἀνάγκη* a pouvoir sur eux. Mais celui qui a perdu ses yeux corporels, qui, au lieu d'une vision corporelle, possède *ἡ τῆς διανοίας ὄψις* (la vision spirituelle),est-ce que l'*Ἀνάγκη* a pouvoir sur lui ? N'est-ce pas en cela que consiste ce miracle de la transfiguration dont il était question plus haut ? Parménide n'est plus contraint, c'est Parménide qui contraint ; le principe de contradiction ne commande pas, mais obéit ; le vinaigre devient vin, le rasoir ne coupe plus, etc... Et l'arsenal des menaces d'Aristote et d'Épictète, comme du sel qui cesse d'être salé, perd toute raison d'être et toute signification. Je pense qu'il ne peut y avoir là-dessus deux opinions : *ἡ τῆς διανοίας ὄψις* (la vision spirituelle) de Platon n'est autre chose qu'une tentative désespérée pour s'arracher au pouvoir de l'*Ἀνάγκη*, qui fut de tout temps le fondement de la pensée humaine. Le meilleur commentaire au passage du *Banquet*, que nous avons cité, se trouve dans les paroles de Plotin (*Enn.* VI, 7, 41) : « La pensée, dit-il, est octroyée aux êtres divins, mais non pas aux meilleurs, comme un œil destiné à corriger leur cécité naturelle. Mais à quoi servirait-il à l'œil de voir ce qui est, s'il était lui-même la lumière ? Et si quelqu'un a besoin d'yeux, c'est qu'étant lui-même aveugle, il cherche la lumière. »

Ἡ τῆς διανοίας ὄψις (la vision spirituelle) n'est plus une vision au sens propre, c'est-à-dire la considération passive et l'acceptation de vérités préparées d'avance, imposée par une contrainte extérieure, comme cela a lieu d'après Aristote ou Épictète. Ce *qui apparaît à ces derniers comme le moment essentiel de la vérité, le pouvoir de contraindre tous les hommes, se trouve être un simple accident.* Les circonstances changent et cette contrainte devient d'abord inutile, mal commode, intolérable, puis il se trouve qu'elle *dénature la nature même de la vérité*, tout au moins de la vérité métaphysique, dont nous parlons ici. La vérité de l'œil corporel se maintient par la force, au moyen de menaces, parfois aussi elle use d'appâts. Elle contraint les désobéissants à boire du vinaigre, elle leur coupe le nez, les oreilles, etc.... Elle ne connaît pas d'autres moyens pour obtenir que les hommes consentent à la reconnaître. Si vous privez une telle vérité des moyens de coercition dont elle dispose, qui donc voudra la suivre ? Qui reconnaîtra de son plein gré que Socrate a été empoisonné ? Qui aura du plaisir à voir des phénomènes mener Parménide, comme s'il n'était pas Parménide mais un cheval ou un mulet ? Tout ce qu'il y a d'humain dans l'être vivant exige impérieusement qu'on ne se permette pas de toucher à Socrate et que les phénomènes ne mènent pas à leur guise le grand Parménide, mais qu'ils suivent docilement et avec confiance Parménide. La pierre de Spinoza douée de conscience aurait approuvé, on peut le croire, l'ordre de choses existant ou, pour mieux dire, *ordo et connexio rerum* visible à l'œil corporel. Mais l'homme vivant n'acceptera jamais cet ordre. Et si cependant beaucoup ont cherché sincèrement à renforcer un tel état de choses *in saecula saeculorum*, il ne faut pas du tout en déduire ce qu'on en déduit d'ordinaire : c'est-à-dire qu'on peut voir avec

l'œil corporel les vérités dernières, et que l'*Ανάγκη* dispose d'un pouvoir miraculeux, d'une force surnaturelle, pour transformer le temporaire en éternel. Il faut en tirer une conclusion qui semblera peut-être à première vue paradoxale et par conséquent tout à fait inadmissible pour notre *ignava ratio*, mais qui est la seule vraie, il faut le croire : *Non pari conditione omnes creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.* Ou si vous ne tenez pas à la théologie et à Calvin, on peut formuler la même pensée en se servant des paroles de Spinoza : la plupart des hommes ne font que ressembler aux hommes, en réalité ce ne sont pas des hommes, mais des pierres douées de conscience. Et ce que nous appelons d'habitude les lois de la pensée, ne sont que les lois de la pensée de pierres douées de conscience. Ou encore : il semble qu'au cours de sa brève existence chacun de nous ait maintes fois l'occasion de se voir transformé en pierre douée de conscience et cela précisément quand il se retourne en arrière, interroge et se met à réfléchir. Platon le ressentait douloureusement et cherchait de toutes les forces de son âme à éviter la pétrification qui le menaçait. Pour Aristote, le comble de la folie, au contraire, était d'essayer de combattre ce qu'il considérait comme l'ordre naturel des choses, et, par conséquent, la réalité dernière et définitive. Peut-on espérer que l'œil physique affaibli soit remplacé par un œil spirituel qui nous permette de voir un autre monde et non plus celui que nous avons toujours vu et verrons toujours et partout ? C'est ici que commence pour Aristote le domaine du fantastique contre lequel il se défend et défend les autres au moyen de sa logique, de sa métaphysique et de son éthique, de son catégorique *ἀνάγκη στῆναι* (il faut s'arrêter). Platon lui, au contraire, puisait son inspiration dans le fantastique.

Pour Platon le regard corporel était si intimement lié à l'idée de l'*ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεσθαι* (contraindre et être contraint), à l'idée que la mort de Socrate est une vérité éternelle dans le monde où ce sont les yeux corporels qui découvrent la vérité, qu'il ne lui semblait pas suffisant d'affaiblir notre vision physique et en général notre être physique. Tant que nous existons physiquement, nous sommes sous la domination de la Nécessité. On peut nous soumettre à la torture et nous contraindre à reconnaître quoi que ce soit. Je rappellerai de nouveau, car on a beau répéter ces choses-là, on les oublie toujours, comment le noble Épictète traitait tous ceux qui ne voulaient pas le suivre, comment il leur crevait les yeux, leur coupait le nez et les oreilles, et comment Aristote contraignait le grand Parménide à accepter ses vérités. Peut-on vivre dans un monde où la vérité, c'est-à-dire ce qui est, d'après nous, le plus puissant, le meilleur et le plus désirable sur terre, torture les hommes et les transforme en pierres douées de conscience ? Il faut fuir au plus vite, fuir ce monde, fuir sans se retourner en arrière, sans demander où l'on va et sans prévoir ce que nous apportera l'avenir. Il faut brûler, arracher, détruire en nous tout ce qui alourdit, pétrifie, écrase et nous attire vers le monde visible, si l'on veut se sauver du terrible danger qui nous guette (*damnatio aeterna*). Non seulement l'œil corporel, mais aussi toute cette « corporéité » à travers laquelle nous parviennent les vérités qui contraignent, doit être arrachée de l'homme pour que le vinaigre devienne vin et qu'un œil nouveau surgisse à la place de l'œil crevé. Mais comment faire cela ? Qui peut le faire ? Platon répond : c'est l'affaire de la philosophie. D'une philosophie qui n'est plus la science, et même plus le savoir, mais, comme il le dit dans le *Phédon*, est *μελέτη θανάτου*, l'exercice de la mort. Une philo-

sophie capable de remplacer l'œil naturel de l'homme par un œil surnaturel, *c'est-à-dire par un œil qui voit non ce qui est, mais grâce auquel ce qu'on voit τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (par notre volonté) *devient ce qui est*. Aristote n'entend pas le *μελέτη θανάτου* (l'exercice de la mort) de Platon, bien que cette « pensée », si l'on peut appeler cela une pensée, soit développée dans le *Phédon* et soulignée avec toute la force dont Platon était capable. Platon dit que tous ceux qui s'adonnaient sincèrement à la philosophie ne faisaient rien d'autre que de se préparer à la mort et de mourir peu à peu (*ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι*). Il est vrai qu'il ajoute immédiatement après que les philosophes le cachent généralement à tout le monde. Mais il n'était même pas besoin, semble-t-il, de le cacher. Platon ne l'a pas caché : il a proclamé à voix haute son *μελέτη θανάτου* et cependant personne ne l'a compris. Avant comme après Platon, tout le monde est convaincu qu'il n'y a pas à chercher de vérités et de révélations dans la mort, mais que la mort est la fin des révélations et des vérités. On ne discute pas avec Platon, on ne lui oppose pas d'arguments, mais presque personne ne parle de *μελέτη θανάτου* ; seul fait exception Spinoza qui, comme Platon, ne craignait pas de *πάντα τολμᾶν* (tout oser), ne craignait pas de s'approcher des confins de l'être. Comme en réponse à Platon, il déclare : *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est* (Eth., IV, XIX). C'est-à-dire : l'homme libre pense à la mort moins qu'à quoi que ce soit et sa sagesse est une méditation, non pas sur la mort, mais sur la vie. C'est au fond ce qu'aurait déjà dû dire Aristote ; voilà le seul moyen de se débarrasser de Platon, et de son œil spirituel, et de sa préparation à la mort. Il n'y a pas d'autres yeux que les yeux corporels et même les *oculi mentis* de

Spinoza eux-mêmes ne sont dans un certain sens que des yeux corporels parvenus à un degré d'évolution supérieur, ou même, si vous le voulez, les yeux corporels par excellence. Les *oculi mentis* nous amènent à *tertium genus cognitionis*, à *cognitio intuitiva*, c'est-à-dire justement à ce genre de savoir où l'*Ἀνάγκη* se montre à nous dans toute son omnipotence et sa magnificence terrible. *Sub specie necessitatis* se transforme, de par la volonté de Spinoza, en *sub specie aeternitatis* ; c'est-à-dire que la Nécessité devient un idéal en même temps qu'une réalité. Elle provient de la raison, que Spinoza, oubliant sa promesse de parler de tout comme les mathématiciens parlent des lignes et des surfaces, appelle : *donum maximum et lucem divinam*, et à laquelle il dresse un autel comme au seul dieu digne de vénération : *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*. La raison seule peut nous faire obtenir cette « unique chose nécessaire », qui, comme tous les sages l'ont enseigné, fait vivre l'homme que nous voyons et qui existe, et les dieux que personne n'a jamais vus ni avec les yeux corporels, ni avec les yeux spirituels. *Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est quae potest dari* (*Eth.*, IV, LII).

Spinoza n'aimait pas Aristote, peut-être parce qu'il ne le connaissait pas assez, mais plutôt parce que même chez Aristote il découvrait des traces trop évidentes de cette pensée « mythologique » dont il voulait se croire complètement libéré. Il s'efforçait de créer non pas une *philosophia optima*, mais une *philosophia vera* ; il affirmait, à tous et à soi-même, que l'homme n'a pas besoin du « meilleur », qu'il lui suffit d'avoir le « vrai ». Mais Spinoza avait ainsi doublement tort. Aristote, ainsi que nous l'avons vu, croyait aux droits souverains de la vérité, et il ne tenta jamais dans

ses recherches philosophiques et scientifiques, de protester contre la situation subordonnée et dépendante à laquelle nous condamnent les conditions mêmes de notre existence. Il parlait, il est vrai, des fins de la création, il disait que la nature ne fait rien en vain, etc.... Mais ce n'était qu'un procédé méthodologique, un procédé de recherche de la vérité ; de même que son *primum movens immobile* n'était pas non plus un dieu animé, habitant l'Olympe ou tout autre endroit de l'univers réel quoique éloigné de nous, mais seulement une force agissante, qui détermine la formation et la suite de tous les phénomènes observables du monde extérieur. Pour lui, le *summum bonum* des hommes est limité par le possible, et le possible est déterminé par la raison. Et si Aristote a trouvé ce *summum bonum* dans notre monde, Spinoza sous ce rapport ne s'est guère éloigné d'Aristote. *Acquiescentia in se ipso quae ex Ratione oritur* ne se distingue pas essentiellement de l'idéal de sagesse d'Aristote, de sa *νόησις νοήσεως*. En sorte que c'est plutôt Spinoza (n'a-t-il pas affirmé que sa tâche était la recherche de la *philosophia vera* et qu'il ne se préoccupait pas des besoins des hommes et de leurs aspirations, car les hommes ne sont pour lui que des perpendiculaires ou des triangles et ne méritent en rien qu'on les considère autrement que des perpendiculaires ou des triangles ?), c'est plutôt Spinoza qu'on pourrait accuser d'avoir renié ses principes en édifiant un autel à la raison, en glorifiant la *ratio* comme le *donum maximum et lucem divinam*, en chantant les louanges de l'*acquiescentia in se ipso*, etc... Mais c'est justement parce que Spinoza, tout comme Aristote, s'est permis cette inconséquence, inconsciente ou voulue, qu'il a réussi à atteindre le but qu'il s'était proposé : convaincre les hommes que l'idéal de l'existence humaine sont les

pierres douées de conscience. Pourquoi ? Si même il est exact que la pierre douée de conscience est la plus apte à percevoir les vérités, pourquoi s'adresser aux hommes vivants et exiger d'eux qu'ils accomplissent sur eux une telle transformation ? Et pourquoi ni Aristote, ni Spinoza n'ont tenté (ce qui paraît de prime abord plus facile) de doter de conscience au moyen de leurs incantations et de leurs sortilèges, les objets inanimés qui n'ont et ne peuvent avoir aucun motif de s'opposer à ces tentatives ? Mais personne n'a jamais rien tenté de pareil. Personne n'est intéressé à ce que les pierres soient transformées en êtres pensants, mais beaucoup son intéressés à ce que les hommes vivants soient transformés en pierres. Pourquoi ? De quoi s'agit-il en somme ?

VI

Ici je n'ai fait qu'effleurer la philosophie de Spinoza ; j'en parle ailleurs avec plus de détails. Je voulais seulement souligner l'opposition fondamentale entre les tâches que Platon et Spinoza s'étaient assignées. L'un voit dans la philosophie la *μελέτη θανάτου* (l'exercice de la mort) et affirme que les vrais philosophes n'ont jamais rien fait d'autre que *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι* (se préparer à la mort et mourir). Pour Platon, la philosophie n'est pas la science, le savoir, — on ne peut tout de même pas appeler l' « exercice de la mort » une science, — mais quelque chose d'un tout autre ordre. Il veut rendre le regard humain non pas plus perçant mais moins perçant au contraire, ce regard humain, à qui il est donné, d'après l'opinion générale, de découvrir les voies qui mènent aux sources de toutes les vérités : « N'as-tu pas remarqué, écrit-il, en observant ceux dont on dit qu'ils sont des hommes méchants mais intelligents (*τῶν λεγομένων πονερῶν μὲν, σοφῶν δέ*), le regard aigu qu'a une telle âme, comme elle voit bien ce qu'elle regarde, et combien la capacité de voir qu'elle possède est considérable, mais elle est obligée de servir le mal ; et plus son regard est aigu plus elle fait de mal» (*Répub.*,519 *a*). La faculté de voir (« Einsicht », *intuitio*) même très grande, ne rapproche pas l'homme de la vérité, elle l'en éloigne au contraire. *Cognitio intuitiva*

octroyée par la raison et qui nous apporte *acquiescentia in se ipso*, laquelle *summa est quae dari potest*, Platon savait fort bien que c'était là pour les hommes la sagesse suprême, mais il sentait aussi au plus profond de son être que sous cette *acquiescentia in se ipso* se cachait ce qu'il y avait de plus terrible dans la vie. Il nous raconte que Socrate, son maître, disait de lui-même qu'il était un taon (*μύωψ*) et considérait que sa tâche était non pas de calmer les hommes, mais de les piquer sans cesse et de faire entrer dans leurs âmes une inquiétude intolérable. La *ratio* de Spinoza apporte aux hommes l'*acquiescentia in se ipso* et une paix qui *maxima est quae dari potest*. Cela veut dire que la *ratio* nous menace du plus grand des dangers, qu'il faut la combattre nuit et jour sans s'arrêter devant les difficultés et les sacrifices. Platon, le père de la dialectique, possédait une vision remarquable. Mais les sources de la connaissance philosophique ne se trouvaient pour lui ni dans la dialectique, ni dans la faculté de discerner ce que les autres ne discernent pas. La vision et la dialectique peuvent être au service du « mal » et alors, à quoi servent-elles ? A mesure que nous voyons mieux, nous nous enfonçons de plus en plus dans le mal. La vision parfaite aboutirait ainsi au triomphe définitif du mal dans le monde. C'est de cela, et de cela seulement, que nous parle le mythe de la caverne de Platon. Les habitants de la caverne voient clairement et distinctement tout ce qui se déroule devant eux, mais plus ils croient fermement et solidement à ce qu'ils voient, plus leur situation devient désespérée. Ils ne doivent chercher ni ce qui est clair et distinct, ni ce qui est ferme et durable. Au contraire, ils doivent éprouver les plus grands soupçons, la plus profonde inquiétude, il faut que leur tension spirituelle atteigne les dernières limi-

tes pour qu'ils puissent rompre les chaînes qui les attachent à leur prison. La clarté et la netteté qui séduisent tous les esprits, et non pas seulement Descartes (Descartes n'a fait que formuler ce qui tentait les hommes bien avant lui), et qui aux yeux de tous sont une garantie de vérité, semblent à Platon nous cacher à jamais la vérité. Le clair et le distinct nous attirent non pas vers le réel, mais vers l'illusoire, non pas vers ce qui existe, mais vers l'ombre de ce qui existe. Si vous demandez où Platon a pris cela, comment il a pu deviner, lui un habitant de la caverne, où nous sommes tous, que ce qu'il voit n'est pas la réalité, mais seulement l'ombre de la réalité, et que la vie réelle commence autre part, au delà des limites de la caverne, vous n'obtiendrez nulle réponse. Platon n'a pas de preuves ; et cependant, il faut le reconnaître, il s'épuise à chercher ces preuves. C'est même pour cela qu'il a inventé la dialectique ; et dans ses dialogues il s'efforce par tous les moyens dialectiques d'obtenir de ses interlocuteurs imaginaires qu'ils reconnaissent la vérité de ses révélations. Mais c'est précisément parce que et pour autant que Platon voulait faire de sa révélation une vérité qui contraint, une vérité obligatoire pour tous, qu'il a donné prise aux critiques d'Aristote.

Quand il s'est agi de l'*ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεσθαι* (de la contrainte), il se trouva qu'Aristote, et pas seulement Aristote, mais aussi Épictète étaient invincibles. Nous ne disposons pas de moyens pour contraindre un homme à reconnaître que sa réalité n'est pas « la réalité ». Au contraire, comme nous nous en souvenons, tous les moyens de contrainte sont du côté de ceux qui voient dans la réalité la réalité définitive et la seule possible. Cette réalité-là est suffisamment protégée contre les tentatives qu'on ferait pour la

disqualifier, non seulement par les menaces d'Épictète mais aussi par le tout-puissant principe de contradiction. Celui qui doute de la réalité doute aussi de son doute, car celui qui doute et tous ses doutes appartiennent à cette réalité. Platon connaissait fort bien cet argument irréfutable, qui a par la suite tenté des hommes aussi dissemblables que saint Augustin et Descartes. Platon s'en est servi plus d'une fois lui-même pour réfuter les sophistes et il se rendait très bien compte que son mythe de la caverne, ainsi que sa théorie des idées étaient imprégnés de contradictions. Il le comprenait et cependant il ne renonçait pas à ses idées et essayait de s'échapper de la caverne. Qu'est-ce que cela signifie ? Est-ce que *μελέτη θανάτου* (l'exercice de la mort) octroie à l'homme le don mystérieux de ne plus craindre le principe de contradiction ? apprend-il à ne rien craindre en général et *πάντα τολμᾶν* (tout oser) ? La dialectique n'était nullement nécessaire à Platon et à ses révélations, et il s'en servait, non pas tant parce que ses révélations ne pouvaient pas s'en passer, mais parce que ne pouvaient s'en passer les hommes devant lesquels Platon exposait ses vérités. Les hommes sont habitués à penser que de par la nature même des choses, là où il n'y a pas de force il n'y a pas de vérité, que la force, quand ça lui passe par la tête (par caprice), autorise ou non la vérité à « être », mais elle-même existe sans demander l'autorisation de qui que ce soit (et surtout de la vérité). Selon la terminologie de Spinoza : il faut chercher la *philosophia vera* et non *optima*.

Ce problème traverse toute l'œuvre de Platon, mais nulle part il n'est posé avec autant de netteté et d'acuité que dans le *Phédon*, où Platon nous dit que la philosophie est *μελέτη θανάτου* (l'exercice de la mort). Et ce n'est pas un simple hasard : en présence de Socrate qui attend la mort, on ne peut parler d'autre

chose. Si vraiment la philosophie est *μελέτη θανάτου*, un homme qui attend la mort peut encore méditer et philosopher. Mais, si la vérité se trouve chez Spinoza et si *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat*, alors la sentence des juges a clos pour toujours la bouche de Socrate, avant même qu'il eût bu la ciguë. La pensée humaine qui veut et peut regarder la mort en face, a d'autres dimensions que la pensée de ceux qui se détournent de la mort et oublient la mort. Autrement dit : les vérités que cherchait Platon ne trouvent pas place sur le plan de la raison. Elles présupposent une autre dimension qu'on ne prend généralement pas en considération. Quand Platon s'est trouvé en présence du dilemme : *vera philosophia* et *philosophia optima*, il n'hésita pas : il n'a pas besoin de *vera philosophia*, — il cherche et trouve *philosophia optima*. Si on lui demandait qui lui a donné le droit de choisir, si on avait exigé de lui ce *justus titulus* des juristes, que recherchent d'ordinaire les philosophes, il n'aurait certainement pas su, et n'aurait peut-être pas voulu répondre à une telle question. Ou bien il aurait répondu à cette question par une autre question : *appartient-il à quelqu'un d'accorder ce que les juristes* (c'est-à-dire des hommes qui de par leur vocation et leur mentalité sont appelés à défendre la pseudo-réalité qu'ils ont découverte dans la caverne) appellent *justus titulus*? Et, en effet, qui ou quoi détermine le sort des hommes? Tant qu'on n'obtiendra pas de réponse à cette question, toutes nos vérités n'auront qu'une signification conditionnelle. Nous disons « qui » ou « quoi ». Cela signifie que les *justi tituli* se trouvent à la disposition soit d'un être vivant qui sent et choisit, soit de quelque chose qui ne s'intéresse à rien et à personne. Ce quelque chose sans volonté, indifférent à tout, prononce automatiquement, sans rien écouter,

sans tenir compte de rien, des jugements définitifs et sans appel. Et si ce « quoi » indifférent et inanimé est la source de la vie et de la vérité, alors quel sens, quelle importance peut avoir le choix humain? Dans ce cas le choix n'est-il pas un leurre, une auto-suggestion, une insolence éhontée, qui inévitablement se révélera et sera sévèrement punie au premier conflit de l'homme avec la réalité? Nous pouvons allonger la liste de ces questions, mais il est évident que *sur le plan ou elles sont nées et se sont développées, nous n'obtiendrons pas de réponse*. Bien pis encore : *sur ce plan toutes ces questions sont tranchées d'avance*. Il n'y a aucun « qui » aux sources de l'être, il n'y a donc aucun « qui » aux sources de la vérité. Et même s'il y a eu un « qui » jadis, il a depuis longtemps, de tout temps, renoncé à lui-même et à ses droits souverains, en en transmettant l'usage éternel au « quoi » inanimé dont la main de pierre ne se laisse pas arracher le pouvoir, quels que soient nos efforts et notre audace. C'est là la signification du *semper paret, semel jussit*, c'est là la signification de tous ces *ἀναγκάζειν καὶ ἀναγκάζεσθαι* (contrainte) dont il avait été question plus haut. Les raisonnements et la dialectique, tout comme les prières et la persuasion, n'y peuvent rien. Si la réalité vraie se trouve sur le plan à deux dimensions du « quoi » (*εἶναι = νοεῖν*), alors il n'y a pas d'issue. Il faut renoncer au libre choix, se soumettre à l'*Ἀνάγκη*, et ne plus recevoir de vérités sans son consentement et sans son autorisation. La Nécessité n'autorise pas le choix. Si tu veux acquérir le droit et la liberté de choisir, il faut abandonner le plan où elle réalise son pouvoir, sans se laisser arrêter par les impossibilités, et avant tout mépriser tous les *justi tituli* qui enchaînent non seulement notre pensée, mais aussi notre être. Sans demander rien à personne, sur notre propre initiative,

il faut opposer à l'*Ἀνάγκη* qui ne se laisse pas convaincre, l'autoritaire *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (de par ma volonté). De manière à ce que le *Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος* d'Aristote devienne le Parménide qui parle *ὥσπερ ἐξουσίαν ἔχων* (comme celui qui en a le pouvoir), car il est écrit : le royaume de Dieu ne se conquiert que par la violence.

On dira que cela revient à combattre l'évidence même. Mais Platon, toute sa vie, n'a fait que combattre l'évidence. Pour la dompter il est allé jusqu'aux confins les plus lointains de l'être, où personne ne s'aventure, où, d'après l'opinion générale, il n'y a même plus de vie et il ne peut y en avoir, où règne la mort qui met fin à tout. Certes, cela aussi est une grande hardiesse, la plus grande des hardiesses, la dernière impudeur dont l'homme soit capable. Mais quel autre moyen y a-t-il d'obtenir le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (de par ma volonté)? Le *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* était, je le répète encore une fois, tout aussi indiscutable pour Platon que pour Aristote. Mais qu'est-ce que la mort, personne ne le sait. Elle est terrible à voir, cela est vrai. Mais *τὰ καλὰ χαλεπά* (le beau est difficile). Spinoza lui-même ne le niait pas : *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*; c'est ainsi qu'il conclut son *Ethique*. Il se peut que derrière les difficultés et les horreurs de la mort se cache quelque chose dont nous avons bien plus besoin que des facilités et des agréments de la vie quotidienne. On n'a plus rien à perdre : on s'est adressé à l'*Ἀνάγκη*, on l'a questionnée et suppliée, elle n'a pas bougé et ne bougera pas. Tant qu'elle conservera le pouvoir, le jugement — « on a empoisonné Socrate » restera une vérité éternelle, tout comme le jugement — « on a empoisonné un chien enragé ». Mais si on se lie d'amitié avec la mort, si l'on passe à travers le trou de l'aiguille de la

dernière, de la terrible solitude, de l'abandon et du désespoir, alors on réussira peut-être à retrouver le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* sacré, ce primordial et puissant *jubere* que nous avons échangé contre le *parere* veule, automatique et apaisant. Il faut surmonter la peur, il faut rassembler tout son courage, aller au-devant de la mort et tenter la chance auprès d'elle. La pensée ordinaire, la pensée de l'homme qui obéit et recule devant les menaces, ne nous donne rien. Le premier pas : s'habituer à ne pas tenir compte de la « raison suffisante ». Si Épictète ou qui que ce soit menace de nous couper les oreilles, de nous crever les yeux, de nous faire boire du vinaigre ou de la ciguë, nous n'écouterons pas ses menaces, tout comme la Nécessité n'écoute pas nos supplications. « L'âme humaine, dit Platon, lorsqu'elle éprouve du plaisir ou de la peine à propos de quelque chose, est contrainte (*ἀναγκάζεται*) de considérer cette chose comme la plus évidente et la plus vraie, bien que cela ne soit pas ainsi.... Chaque plaisir et chaque peine, est comme un clou et cloue l'âme au corps, la fixe au corps et la rend semblable au corps, de sorte qu'elle commence à considérer comme vrai ce que le corps considère comme vrai » (*Phédon*, 83 d). Platon, comme si d'avance il se défendait contre Aristote et Épictète, pour qui l'*ἀναγκάζειν* (la contrainte) et les *λυπεθῆναι* infinis (yeux crevés, oreilles coupées, vinaigre, ciguë, etc...) étaient l'instance dernière dans le conflit entre la vérité et l'erreur, Platon essaie non pas de les réfuter, mais de fuir les lieux où des arguments de ce genre ont et peuvent avoir de la force. « Le corps » et tout ce qui se rapporte au corps, est soumis à la Nécessité et craint ses menaces. Et tant que l'homme a peur, on peut l'effrayer, et une fois qu'il est effrayé, le contraindre à l'obéissance. Mais le philosophe qui est parvenu aux confins de la vie, qui

a passé par l'école de la mort, pour qui *ἀποθνήσκειν* (le « mourir ») est devenu la réalité du présent, et *τεθνάναι* (la mort) la réalité de l'avenir, le philosophe n'a pas peur des menaces. Il a accepté la mort et s'est lié d'amitié avec elle, car le mourir et la mort en affaiblissant l'œil corporel, sapent la base même de la puissance de l'*Ἀνάγκη* qui n'entend rien, et de toutes les vérités évidentes qui dépendent de cette *Ἀνάγκη*. L'âme commence à sentir qu'il lui est donné, non pas de se soumettre et d'obéir, mais de conduire et de commander — *ἄσκειν καὶ δεσπόζειν* (*Phédon*, 80A). En luttant pour ce droit, elle ne craint pas de dépasser cette limite fatale où finit ce qui est clair et distinct et commence le Mystère Éternel. Sa *sapientia* n'est plus une *meditatio vitae*, mais une *meditatio mortis*.

VII

Telle fut la voie que suivit Platon. Dans le *Phédon*, Socrate raconte qu'étant jeune il avait assisté à la lecture des fragments de l'œuvre d'Anaxagore ; ayant entendu que la raison était l'ordonnatrice et le principe de tout (*νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν καὶ πάντων αἴτιος*), il en avait conçu une grande joie et s'était dit que c'était là justement ce qu'il lui fallait et qu'il n'aurait pas voulu échanger cette doctrine contre tous les trésors du monde. Accorder un pouvoir pareil à la raison signifiait, d'après lui, qu'il est donné à la raison de trouver pour tous ce qui convient le mieux à chacun. En conséquence, l'homme est en droit de s'attendre à ce qu'il ne lui arrive rien que d'heureux et de bien. Mais quelle fut la désillusion de Socrate lorsque, ayant approfondi les paroles d'Anaxagore, il vit que la raison d'Anaxagore ne cherche et ne découvre dans le monde que les rapports naturels des choses ! Socrate trouva cela profondément offensant et se détournant d'Anaxagore, il se mit à rechercher à ses propres risques et périls les principes et les sources de tout ce qui existe. De quel droit Socrate en avait-il décidé ainsi ? La raison s'était-elle engagée à fournir à Socrate une explication de l'univers, où le « meilleur » serait le plus fort ? Est-ce que la raison possède la faculté de ne découvrir partout que le « bien » et non

pas ce qui est, le bien comme le mal ? Nous n'avons pas le droit, c'est-à-dire que nous n'avons aucun motif d'être certains que la raison trouvera dans le monde plus de bien que de mal. Il peut arriver qu'elle trouve plus de bien, comme il peut arriver qu'elle trouve plus de mal, et même beaucoup, énormément de mal. Aristote aussi connaissait Anaxagore, mais Anaxagore lui convenait : il le considérait comme un « homme sobre parmi les hommes ivres. » La notion de raison et la notion de « meilleur » sont-elles juxtaposables ? Ne faut-il pas admettre, au contraire, que la notion de « meilleur » doit être déduite de la notion de raison ? Le meilleur peut ne pas être raisonnable et le raisonnable peut exclure le meilleur. Il est tout à fait raisonnable, pour ne pas prendre d'autre exemple, que le jugement « on a empoisonné Socrate », soit une vérité éternelle, tout comme le jugement « on a empoisonné un chien enragé ».

Il est raisonnable de même que la pierre douée de conscience et le divin Platon qui aurait donné tout au monde pour arracher son maître des griffes de cette vérité éternelle, soient également contraints de reconnaître la réalité de ce jugement. On pourrait citer un nombre infini d'exemples de ce genre. Est-ce que Platon et Socrate ne le savaient pas tout aussi bien que nous ? S'ils l'avaient voulu, ils auraient pu dire comme on le dit maintenant : « Les catégories inférieures de l'être sont les plus fortes, les supérieures, les plus faibles. » Et cela aurait été tout à fait raisonnable, quoiqu'il n'y ait là que peu de bien, quoique ce ne soit pas bien du tout. Il eût été très bien que les catégories supérieures fussent les plus fortes. Mais exiger de la raison qu'elle reconnaisse que les catégories supérieures sont les plus fortes, ne serait-ce pas contraindre (*ἀναγκάζειν*) la raison ? et est-ce que la raison se soumettra à la

force, d'où qu'elle vienne ? On peut nous dire, ainsi qu'on nous le disait : *Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος* (Parménide contraint) ou même *θεὸς ἀναγκαζόμενος* (Dieu contraint), mais dire *νοῦς ἀναγκαζόμενος* (la raison contrainte), fût-ce par le bien même, et si haut qu'on glorifie le bien et même en affirmant à la suite de Platon : *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ὅτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (le bien n'est pas l'essence, mais ce qui est au delà de l'essence et surpasse l'essence et par sa valeur et par sa force. *République*, 509 B), qui oserait dire une chose pareille ? Qui aurait le courage d'affirmer que la vérité « on a empoisonné Socrate », cessera d'exister dans un avenir rapproché ou lointain et que (c'est ce qui est maintenant le plus important pour nous) la raison même devra le reconnaître, et non pas de sa propre initiative mais contrainte (*ἀναγκαζόμενος*) par quelque chose de plus fort qu'elle (*δυνάμει ὑπερέχοντος*) ? Existe-t-il une force capable de commander aux vérités ?

Il ne peut y avoir deux opinions là-dessus : une telle force n'existe pas. Et pourtant Platon a cherché cette force et l'a poursuivie jusque dans la mort, où selon l'opinion générale on ne peut rien trouver. Mais il faut le reconnaître : *Platon n'a pas trouvé ce qu'il cherchait.* Ou pour être plus exact : *Platon n'a pas réussi à rapporter aux hommes ce qu'il avait trouvé au delà des limites de la connaissance possible.* Quand il essayait de montrer aux hommes ce qu'il avait vu, cette chose se transformait mystérieusement sous ses yeux en son contraire. Il est vrai que ce « contraire » nous séduit et nous charme par le reflet de l'ineffable qui réveille chez les mortels les souvenirs de la plénitude et de la beauté initiale, infinie et surhumaine de l'être. Mais l'ineffable est resté tel. Il est difficile de voir le Créateur du monde, et impossible de le montrer. L'ineffa-

ble est ineffable parce que et pour autant qu'il s'oppose par sa nature même non pas à l'incarnation en général, comme on est enclin à le croire, mais à l'incarnation définitive et dernière. Il s'incarne, mais ne peut et ne veut se transformer en connaissance, car la connaissance, c'est la contrainte ; la contrainte, c'est la soumission, la perte, la privation qui cache en somme au fond d'elle-même la terrible menace d'*acquiescentia in se ipso*. L'homme cesse d'être un homme et devient une pierre douée de conscience.

Parménide qui se retourne pour regarder la vérité n'est plus ce Parménide, qui, comme plus tard Platon, essaie de pénétrer dans la région inconnue de tous, mais promise aux hommes, pour y chercher la toison d'or, ou tout autre trésor qui ne ressemble nullement à ceux que connaissent les hommes. Ce n'est plus le vivant, inquiet, insoumis, torturé et par là même le grand Parménide. La tête de la Méduse, qu'il a vue en se retournant en arrière, lui a apporté un profond et dernier repos. *Τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἵαν ἡδονὴν, ἔχει, ἀδύνατῳ ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλήν τῷ φιλόσοφῳ* écrit Platon lui-même. Il nous a pourtant expliqué ce qu'est le plaisir (*ἡδονή*) : le plaisir c'est le clou au moyen duquel l'homme est cloué à son être illusoire, semblable à une ombre et mortel. Or si la contemplation apporte du plaisir, quelle que soit cette contemplation nous n'échapperons pas à l'échéance fatale. Et Platon, comme s'il le faisait exprès, comme s'il voulait souligner qu'il n'est pas donné à l'homme d'aller au delà du plaisir, que le plaisir est la récompense et le but de tous nos efforts, répète de nouveau à la page suivante : « Tout plaisir (*ἡδονή*), sauf celui qu'éprouve un homme raisonnable, est impur, et semblable à une ombre. » Et plus loin il s'étend avec encore plus de chaleur sur les plaisirs (*ἡδονή*) que nous apporte cette

même contemplation (585, E, 584, A). Tout ce que par la suite Aristote disait avec tant d'éloquence sur *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ τὸ ἄριστον* (la contemplation est ce qu'il y a de plus agréable et de meilleur. *Met.* 1072 b 23) est pris chez Platon. Et chez Plotin aussi nous trouvons pas mal de pages éloquentes du même genre. Au moyen de *ἡδονή*, au moyen du plaisir, l'homme est effectivement cloué comme avec d'énormes clous à l'endroit de l'être où il a dû par hasard commencer son existence. Et en conséquence la peur armée de menaces de toute sorte, ne lui permet pas de s'arracher, ne fût-ce qu'en imagination, du sol et de s'élever au-dessus du plan que notre pensée s'est habituée à considérer comme contenant tout le réel et tout le possible. Nous avons conservé cette pensée mystérieuse d'Héraclite : *τῷ μὲν θεῷ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα εἶναι ὑπειλήφασι ἃ δὲ δίκαια* — pour Dieu tout est bien et tout est juste, tandis que les hommes considèrent certaines choses comme justes et certaines autres comme injustes. Cette pensée se retrouve aussi chez Plotin. Il la répète dans la dernière de ses Ennéades, chronologiquement (I, VII, 3) : *τοῖς θεοῖς ἀγαθὸν μὲν ἐστι, κακόν δὲ οὐδέν* (pour les dieux il y a le bien, il n'y a pasde mal) et encore (I, VIII la fin) : *κακόν οὐδαμοῦ ἐνταῦθα* (là-bas il n'y a pas de mal), comme s'il faisait écho à l'*esset bonum*, non moins mystérieux pour nous, de la Bible. Mais cette pensée absurde et que son absurdité même rend si séduisante, ne trouve pas de place dans le monde où les plaisirs et les peines ont pouvoir sur nous, où les plaisirs et les peines sont « une raison suffisante » pour les actes et la pensée de l'homme, où ce sont eux qui déterminent ce qui est pour nous significatif et important. Car c'est aussi une « loi fondamentale », que les plaisirs et les peines arrivent ici-bas, non pas lorsque et pour autant

que l'homme les appelle, mais quand cela leur passe par la tête ; ils s'emparent alors de l'âme de l'homme, et, ainsi que nous l'enseignait Platon, le clouent au lieu souterrain qui lui est préparé d'avance, en lui suggérant la conviction invincible que cela fut et sera toujours ainsi, et que même chez les dieux tout se passe comme sur terre, que les plaisirs et les peines conduisent et commandent, que personne ne les conduit et ne leur commande. Selon la terminologie de Spinoza, la chance se répartit indifféremment entre les justes et les méchants. L'affirmation de Socrate, qu'il ne peut arriver rien de bien au méchant et rien de mal au bon, n'est qu'un « vain bavardage », une « image poétique » qu'il a ramassée sur la grande route, ou dans quelque lieu pire encore (Socrate allait partout et ne dédaignait personne) ; elle n'a certainement pas été puisée aux sources d'où coulent pour l'homme les vérités éternelles. Il n'est pas difficile de deviner où Socrate a trouvé sa pseudo-vérité, à quelle source il est allé la chercher. Elle découle évidemment de *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (de par ma volonté), du *jubere* primordial, que les hommes et les dieux ont oublié et dont ils n'osent plus se souvenir. La conviction de Socrate est née de son désir ; mais que peut-il y avoir de bon dans une idée issue de si bas ? Socrate s'est écarté d'Anaxagore parce que celui-ci glorifiait le *νοῦς* qui ne tient pas compte des désirs humains et est indifférent au « meilleur ». Il n'est donné à personne de commander dans le monde, pas même aux dieux. L'univers ne se maintient que par l'obéissance : *Νόμος ὁ πάντων βασιλεῦς θνατῶν καὶ ἀθανάτων* (la loi règne sur tous : les mortels et les immortels) (1).

Il n'y a pas moyen d'y échapper ; où qu'on regarde,

(1) *Gorgias*, 484 B.

partout des lois, des exigences, des commandements qui s'appuyent sur les « raisons suffisantes » dont nous avons tant entendu parler par Aristote et par Épictète. Platon et Socrate ont osé défier les lois et la nécessité et leur ont opposé *τῆς ἐμῆς βουλήσεως*. Mais, et c'est là le plus terrible et mystérieux de tous les « mais » qui aient jamais limité l'homme, ils n'ont pu renoncer à l'*ἡδονή* (plaisir), ne fût-ce qu'à cette *ἡδονή* qui forme l'essence et le contenu de l'*acquiescentia in se ipso*. Mais comment pourrait-il en être autrement ? Si *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* reste lui-même, pour autant qu'il reste lui-même, on ne peut le montrer, comme on ne peut montrer aux hommes le Démiurge qui est la source de tous *τῆς ἐμῆς βουλήσεως*. Aucun œil, ni corporel, ni spirituel, ne peut voir ni le Démiurge, ni les commandements qui émanent de lui. Ici se termine la vision, ici commence la région mystérieuse de la non moins mystérieuse *participation*. Ici la contrainte finit, car les commandements du Démiurge, contrairement aux commandements de l'*Ἀνάγκη* indifférente à tout, ne contraignent personne. Ils appellent à la vie, font des dons, enrichissent soudainement. Plus le Démiurge commande, moins il faut obéir. Le Démiurge appelle à la liberté dernière l'homme enchaîné par la Nécessité. Il n'a même pas peur, si étrange que cela paraisse à la pensée humaine basée sur la crainte, — mais le Démiurge n'a peur de rien, — de donner toute sa puissance infinie et toutes ses forces créatrices, infinies aussi, à un autre être qu'il a créé à son image. Pour Dieu tout est *bonum*, *πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά*. Pour les hommes, il en est autrement, pour eux le *esset bonum* est la plus grande des absurdités. L'expérience quotidienne nous apprend qu'il faut avoir peur, que tout ce qui nous entoure cache des dangers infinis. Et pour éviter ces dangers, nous nous réfugions

derrière les remparts créés par nous-mêmes des vérités « éternelles », évidentes. Platon, Platon lui-même malgré sa lutte désespérée contre l'*Ἀνάγκη*, nourrit quelque part au fond de l'âme la conviction claire et irréductible que *ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι* (la nécessité ne se laisse pas convaincre), qu'on peut parfois tromper sa vigilance, la leurrer, mais qu'il n'est donné à personne de s'arracher à son pouvoir. Sans *ἡδοναί*, sans plaisir, on ne peut vivre, mais les plaisirs (*ἡδοναί*) viennent et partent, non pas quand nous en avons envie, mais quand cela leur passe par la tête. Et si l'on veut les goûter, il faut aller les chercher auprès de la toute-puissante *Ἀνάγκη* ; il faut à contre-cœur renoncer au *jubere* souverain et revenir au *parere* de tout temps admis. Dès que Platon se détournait du Démiurge, ne fût-ce que pour le montrer aux autres, le montrer à tous, *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* pâlissait, devenait une ombre, un fantôme. Mais lorsque Platon découvrait le Démiurge en communiant en lui, il perdait la possibilité et la faculté de donner aux hommes des vérités susceptibles d'être prouvées. La communion présuppose *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον* (la fuite de l'unique vers l'unique) comme le dira plus tard Plotin. Elle commence avec l'*ἀληθινὴ ἐγγρήγορσις* (le vrai réveil) et emporte l'homme *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* (au delà de la raison et de la connaissance), au delà des limites de ce monde « donné » une fois pour toutes, qui est la condition de la connaissance et où les conditions de la connaissance sont créées par *Ἀνάγκη* qui ne se laisse pas convaincre et qui existe spécialement pour cela. Et en effet si *Ἀνάγκη* n'était pas sourde et aveugle, l'idée de la connaissance perdrait toute signification. La vérité ne pourrait être dans l'*adaequatio rei et intellectus*, car comment pourrait-on prendre pour étalon une chose qui ne serait pas à la disposition de

la Nécessité sourde, par cela même immuable, mais qui dépendrait de la volonté d'un être capable de se laisser convaincre et fléchir, et par conséquent, capricieux (le *deus ex machina*, le *höheres Wesen* de Kant) ? Si l'on chasse la Nécessité du monde, la connaissance deviendra un rêve aussi irréalisable qu'inutile. Actuellement, comme nous nous en souvenons, même les jugements empiriques *a posteriori* ont obtenu le grade supérieur de vérités éternelles ; mais si l'*Ἀνάγκη* s'en va, les jugements *a priori* eux-mêmes retourneront à l'état subalterne des êtres périssables. Les dieux eux-mêmes ne seront plus omniscients. Peut-on accepter un tel état de choses ? *Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* (la contemplation est la chose la plus agréable et la meilleure), nous venons de l'entendre dire par Aristote. Et Platon parlait de même. Mais en revanche nous posséderons de nouveau le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* (la liberté initiale). Et *τὸ ἄριστον* (le meilleur) comme *τὸ ἥδιστον* (l'agréable) viendront non pas quand cela leur passera par la tête, mais quand nous les appellerons. Et les *ἡδοναί* ne nous enchaîneront plus, mais nous suivront dans le monde où les lois ne régneront pas sur les mortels et les immortels, mais où les immortels et par leur volonté divine les mortels qu'ils ont créés, feront et déferont eux-mêmes les lois, où le jugement — « on a empoisonné un chien enragé » sera effectivement une vérité éternelle, mais le jugement — « on a empoisonné Socrate » se trouvera être une vérité temporaire, provisoire, où pour les hommes aussi *πάντα δίκαια καὶ πάντα καλὰ*, où « tout est bien ». Je le répète encore une fois, Platon ne cherchait que cela : s'enfuir de la caverne où les ombres prétendent à la réalité et où on ne peut pas regarder la vérité illusoire, car elle pétrifie. Il faut en effet que nos *yeux corporels désapprennent à voir, s'il nous est donné de pénétrer dans cette région où*

habitent les dieux avec leur τῆς ἐμῆς βουλήσεως (leur liberté illimitée) et sans notre connaissance, sans même cette connaissance parfaite que nous nommons omniscience. Platon ne cherchait que cela. Mais l'*Ἀναγκη* ne refuse pas seulement de se laisser convaincre. Au cours de ses rapports millénaires avec les hommes sur qui elle avait pouvoir, elle a acquis d'eux la conscience. Si nombre d'hommes sont métamorphosés en pierres douées de conscience, l'*Ἀνάγκη*, tout en conservant sa nature de pierre indifférente à tout, se trouve elle aussi pourvue de conscience. Et elle est parvenue à tromper Platon lui-même en le persuadant que dans l'autre monde aussi ne peut exister que celui qui est en bons termes avec elle, que les dieux ne combattent pas la Nécessité, que le monde est né de l'union de la raison avec la Nécessité. Il est vrai que selon Platon la raison a réussi à convaincre la Nécessité de nombre de choses et semble même être parvenue à dominer la Nécessité (*νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος*) ; mais cette domination est illusoire et conditionnée par la reconnaissance tacite des droits primordiaux et même du droit d'aînesse de la Nécessité. Il y a plus encore : pour dominer la Nécessité, la raison a dû céder sur le point le plus important et le plus essentiel : elle a dû consentir à ce que tous les conflits entre les vérités soient résolus par *βία* (la force) et admettre que la vérité n'est la vérité que lorsque et pour autant qu'il lui est donné de contraindre les hommes. Par leurs yeux corporels, les hommes s'attachent à leur prison, *τῆς διανοίας ὄψις* (la vision spirituelle) doit donc elle aussi lier, contraindre, *ἀναγκάζειν*.

Les élèves de Socrate se sont assemblés autour de leur maître condamné à mort, pour recevoir de sa bouche, non pas simplement la vérité, mais la vérité qui contraint, non pas par les yeux corporels, il est vrai, mais par les yeux spirituels. Cependant, sa force

de contrainte n'est pas affaiblie de ce fait, elle en est encore augmentée. En présence de la mort et se préparant à mourir, Socrate donne des preuves, des preuves et encore des preuves. Il ne peut faire autrement — *τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει* (l'incrédulité est propre aux hommes) : si l'on ne leur fournit pas de preuves, *οἱ πολλοί* ne croiront pas. Mais qui sont ces *οἱ πολλοί*, ce « tout le monde »? Les élèves de Socrate ne sont pas *οἱ πολλοί*, ce sont des élus. Mais les élus ne forment pas une exception, ils ne veulent pas et ne peuvent pas « croire ». *Οἱ πολλοί*, ce sont nous tous, non seulement la tourbe, mais aussi les élèves de Socrate, non seulement les élèves de Socrate, mais Socrate lui-même. Et lui aussi veut tout d'abord voir, ne fût-ce que par *τῆς διανοίας ὄψις* — les *oculi mentis* — et ensuite accepter et croire. C'est pourquoi il écoute si attentivement les objections de ses interlocuteurs. C'est pourquoi le divin Platon qui a accepté son héritage spirituel, n'a pu jusqu'à la fin de ses jours renoncer à la dialectique. La dialectique est une force, tout comme la force physique, c'est une arme meurtrière, tout comme le glaive ou la flèche. Il s'agit seulement de savoir s'en servir, et le monde entier sera à nos pieds. Le monde entier, c'est-à-dire tous les hommes. Tous les hommes seront obligés de répéter ce que tu proclameras comme la vérité. J'insiste là-dessus : en présence de « tous », Socrate et Platon n'osaient remonter jusqu'aux sources de leurs vérités ; en présence de tous, eux aussi devenaient comme tout le monde, comme ces *οἱ πολλοί* dont il est dit que l'incrédulité leur est propre, qui n'acceptent que la vérité prouvée qui contraint, la vérité apparente, visible, évidente. Au delà de la limite du visible pour l'œil spirituel ou pour l'œil physique, il n'y a plus rien à chercher, plus rien à attendre. Sous la pression de la Nécessité, Socrate dut

céder sur ce point. Il a offert à ses élèves *τὴν δὲ τοῦ ὄντος θέαν* (la vision de ce qui est) et *τὴν ἡδονήν* (le plaisir) qui dépend de la vision de ce qui est, il les a offerts à ses élèves au lieu des nombreux *ἡδοναί* qui sont liés, pour les habitants de la caverne, à la perception de cette réalité souterraine, où Platon sentit soudain la présence d'éléments corrupteurs, d'éléments de destruction (*damnatio aeterna*). Et il estima cette vision « un grand don des dieux aux mortels, qui ne leur donneront et n'ont jamais donné de plus grand. » (*Timée* 47 B.)

Οἱ πολλοί ont obtenu ce qu'ils voulaient ; ils voulaient recevoir immédiatement leur récompense, avant même que Socrate eût fermé les yeux, et ils la reçurent. La « philosophie » nous fait cette déclaration catégorique dans le *Phédon* : *πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ, ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ* — ne croire personne, sauf soi-même. Mais celui qui n'a confiance qu'en lui-même, qu'en ses propres yeux, fussent-ils spirituels, deviendra inévitablement le vassal de *Ἀνάγκη* et sera condamné à se contenter des restes qu'elle abandonne aux mortels et aux immortels. Sans s'en rendre compte, Platon s'est laissé glisser (ou a été emporté) des hauteurs qu'il avait atteintes (lorsque *μόνος πρὸς μόνον* — unique en face de l'unique, — grâce à l'exercice et la méditation de la mort, il oubliait toute peur et toutes les menaces qui ferment aux hommes l'entrée de la vérité dernière), et il est retombé de nouveau là où le grand Parménide lui-même, *ἀναγκαζόμενος ἀκολυθεῖν τοῖς φαινομένοις*, n'ose rien chercher d'autre que cette *ἡδονή* obtenue par la contemplation de ce qui est, de l'être créé et formé sans lui et avant lui. Et non seulement Parménide, les dieux eux-mêmes, *ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* (contraints par la vérité), ont refusé de créer et de modifier quoi que ce soit dans l'univers. Platon n'a pas réussi à convaincre

Ἀνάγκη, Ἀνάγκη a trompé Platon. Pour le « plaisir » d'être avec tous et de penser comme tous, il lui fallut tout céder. *Ἀνάγκη* est restée la souveraine du monde, le monde entier lui appartient et le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* est devenu une ombre. Et en même temps, la caverne, ainsi que tout ce qui se passe dans la caverne, est redevenue le royaume de la seule et dernière réalité, hors de laquelle il n'y a ni être ni pensée.

VIII

Aristote a remporté une victoire complète sur Platon, et ce qu'il a établi, édifié, est resté debout jusqu'à nos jours.

Nicolas de Cusa écrivait : *inter divinam mentem et nostram id interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis effectiva, nostra est vis assimilativa.* Il semble que l'on retrouve ici cette pensée de Philon qui s'appuyait sur la Bible : *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ποιεῖ ὁ λόγος ἔργον ἦν αὐτοῦ* (1). Mais on sait que dans son désir de concilier les Écritures Saintes avec la sagesse grecque, Philon avait déjà affaibli la signification et la portée du biblique et *dixit Deus*. Chez Nicolas de Cusa qui se trouve au seuil de l'histoire moderne, le rapport entre la création et la pensée est complètement rompu. Il pense déjà comme un Grec et si l'on débarrasse la phrase que nous venons de citer de sa couche superficielle de théologie chrétienne, c'est-à-dire provenant de la Bible, on peut facilement y découvrir le *semper paret, semel jussit* que nous connaissons bien. Nicolas de Cusa sentait que Dieu est loin, si loin qu'il vaut mieux ne pas essayer de l'atteindre,

(1) Car Dieu en parlant agit : sa parole étant déjà un acte.

mais accepter une fois pour toutes notre destinée mortelle, non pas *facere*, mais *videre* et *concipiendo assimilare* ; et il considérait que pour l'homme le principe *adaequatio rei et intellectus* est le principe universel de recherche de la vérité, qu'il s'agisse des vérités positives ordinaires ou des derniers problèmes de la métaphysique. Et si Nicolas de Cusa pensait ainsi, lui qui tenait encore de près aux conceptions bibliques du Moyen âge (bien qu'on le considère à juste titre comme le précurseur de la philosophie nouvelle), que dire alors des temps modernes et de la façon dont ils devaient limiter les droits et les possibilités de la pensée humaine ? Il est vrai, et c'est ce qu'il ne faut jamais oublier, que la peur de la liberté est sans contredit le trait fondamental de notre nature, peut-être déformée mais vraie. Au fond de l'âme nous aspirons à limiter Dieu lui-même, à arrêter son activité créatrice, son droit au *jubere*, au *τῆς ἐμῆς βουλήσεως*. Il nous semble que même pour Dieu, il vaut mieux ne pas commander mais obéir, que la volonté de Dieu, si on ne la soumet pas à un principe éternel, tombera dans l'arbitraire, dans le caprice. Je ne parle déjà pas de St Thomas d'Aquin qui ne pouvait et ne voulait considérer les Écritures autrement que dans le cadre de la philosophie aristotélicienne, et qui a enseigné aux générations qui suivirent à apprécier ce cadre autant que ce qu'il contenait. Mais un penseur aussi foncièrement chrétien que Duns Scot ne se sentait en paix que lorsqu'il parvenait à se convaincre qu'il existe au-dessus de Dieu quelque chose qui le lie, que pour Dieu lui-même l'impossible existe : *lapidem nec potest* (*Deus*) *beatificari potentia absoluta nec ordinata*. Pourquoi avait-il besoin d'une telle affirmation ? Il aurait pu, s'il l'avait voulu, se souvenir facilement de ce qu'on raconte dans la Genèse : Dieu a créé l'homme de la poussière et a béni l'homme

qu'il a créé de la poussière. L'a-t-il fait *potentia ordinata* ou *potentia absoluta*, peu importe ; quoi qu'en dise Scot, il l'a fait. Mais Duns Scot craint d'accorder à Dieu une souveraineté illimitée, il s'imagine peut-être que Dieu lui aussi craint cette souveraineté. Je pense que si l'on interrogeait Duns Scot on découvrirait que Dieu non seulement ne peut pas *beatificare lapidem*, mais est incapable d'accomplir nombre d'autres choses encore. Duns Scot aurait certainement répété après St Augustin : *esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem justificat volentem.* Et après Aristote il aurait répété les paroles d'Agathon (*Eth. Nic.* 1139, b610).

μόνου γὰρ αὐτοῦ θεὸς στερίσκεται
ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ἦ πεπράγμενα (1).

On pourrait découvrir encore nombre de choses impossibles à Dieu, et la philosophie qui prend pour point de départ le principe que la science du possible précède la science du réel, obtient enfin ce qu'il lui faut, quand elle se heurte à des obstacles aussi insurmontables pour Dieu que pour les hommes. C'est ce qu'on appelle les vérités de la raison ou *veritates aeternae* : car ce qui est insurmontable pour Dieu, l'est définitivement et pour toujours. Et le plus important, c'est que non seulement il est donné à l'homme de savoir qu'il y a des obstacles insurmontables devant lesquels Dieu lui-même doit s'incliner, mais que l'homme peut distinguer (au moyen de ses yeux spirituels évidemment) ces

(1) Car une seule chose est impossible à Dieu : faire que ce qui a été n'eût pas été.

choses insurmontables dans l'être et le réel. Nous avons entendu que Dieu ne peut *beatificare lapidem*, qu'il ne peut sauver l'homme *praeter voluntatem suam* et ne peut faire que ce qui a été n'eût pas été. Il y a beaucoup de ces « il ne peut » qui se dressent aussi bien devant Dieu que devant les hommes : *ex nihilo nihil fit*, le principe de contradiction, etc.... La totalité de ces « on ne peut » et des « on peut » qui leur correspondent, forme toute une science. Cette science qui précède tout autre savoir, qui précède même la réalité, est la science philosophique fondamentale. Et les hommes et les dieux, doivent la recevoir de cette même *Ἀνάγκη* qui, elle, n'apprend rien, ne sait rien et ne veut rien savoir, qui ne s'intéresse à rien ni à personne et qui, malgré cela, sans le vouloir et sans y tendre, s'est dressée si haut au-dessus de tout ce qui existe, que les dieux et les hommes deviennent tous égaux devant elle, égaux en droits ou plus exactement, égaux en absence de tout droit. C'est ce que Hegel a admirablement exprimé dans sa *Logique* avec le courage prudent et habile qui le caractérise : « On doit par conséquent considérer la logique, écrit-il, comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité sans voiles, telle qu'elle est, en elle-même et pour elle-même. C'est pourquoi on peut dire que son contenu est l'image de Dieu, tel qu'il est dans son essence, avant la création du monde et de l'esprit fini. » Une dizaine de pages plus loin, Hegel, comme s'il avait oublié qu'il écrivait Dieu avec une majuscule, nous déclare : « Le système de la logique est le royaume des ombres, le monde des essences simples, pures de tout être concret et sensible. » Évidemment, Hegel aurait pu rapprocher lui-même les deux passages que nous venons de citer. Alors le lecteur aurait compris aussitôt ce que c'est que la vérité sans

voiles et ce qu'est ce Dieu qui existait avant la création du monde et de l'esprit concret. Mais Hegel, le plus hardi des contrebandiers philosophiques, était le fils de son temps et savait, quand il le fallait, passer sous silence certaines choses, comme il savait aussi éviter les rapprochements inutiles. La logique est l'image de Dieu, tel qu'il était avant la création du monde, la logique est le royaume des ombres (des ombres et non point des esprits, c'est dit intentionnellement). Donc, Dieu, tel qu'il est, est le royaume des ombres? Mais pas du tout, vous diront les nombreux admirateurs de Hegel. Hegel était un croyant, un chrétien convaincu. Il adorait Dieu en esprit et en vérité, comme l'exigent les Saintes Écritures. C'est indéniable, chez nul autre philosophe on ne rencontre aussi souvent les mots « esprit » et « vérité ». Et puis, il appelait le christianisme la religion absolue, disait que le Verbe était devenu chair, reconnaissait la Trinité et les sacrements et « presque » tout ce qu'enseigne le christianisme, et cherchait à lui donner une base philosophique. C'est exact. Et il est encore plus exact que le christianisme hégélien, comme toute la philosophie hégélienne, fondée sur Aristote, correspond on ne peut mieux à l'état d'esprit moderne. Il est possible, il est même très probable que si Hegel avait été catholique, il eût été reconnu *doctor ecclesiae* et eût remplacé St Thomas d'Aquin qui est dans une large mesure périmé et doit être corrigé ou, comme on dit pour éviter les conflits, interprété. Mais lisez une page de la *Philosophie de la religion* et vous saurez quelle est l'essence du christianisme, ou plus exactement, comment le christianisme doit se « transformer » pour satisfaire à la fois « la raison et la conscience » de l'homme européen, éduqué par l'*Ἀνάγκη*, aristotélienne,ou plus exactement encore : comment s'est transformé le christianisme tombé sous

le pouvoir de *Ἀνάγκη*. « Il est possible qu'en religion la foi commence par le miracle, mais le Christ lui-même parlait contre les miracles. Il dénonçait les prétentions des Juifs qui exigeaient de lui des miracles et disait à ses disciples : l'esprit vous conduira à toute vérité. La foi basée sur des choses aussi extérieures n'est qu'une foi formelle et elle doit céder la place à la vraie foi. S'il n'en est pas ainsi, alors *il faudra exiger des hommes qu'ils croient à des choses auxquelles ils ne peuvent plus croire à un certain degré d'instruction* (c'est moi qui souligne). Une telle foi est une foi qui a pour contenu le fini et le contingent, ce n'est donc pas une vraie foi, car le contenu de la vraie foi n'est pas contingent. Que les hôtes des noces de Cana aient bu plus ou moins de vin, cela n'a aucune importance. La guérison d'un bras paralysé n'est aussi qu'un pur hasard, des millions d'hommes ont les bras paralysés et personne ne les guérit. Ou bien on raconte dans l'Ancien Testament qu'au moment de l'Exode les Juifs marquèrent leurs maisons de signes rouges, afin que l'ange du Seigneur pût les reconnaître : comme si sans ces signes l'ange n'aurait pu distinguer les maisons des Juifs. Une telle foi ne présente aucun intérêt pour l'esprit. C'est contre cette foi que sont dirigés les plus méchants sarcasmes de Voltaire. Il dit entre autres, que Dieu aurait mieux fait d'enseigner aux Juifs l'immortalité de l'âme que de leur apprendre à aller à la selle. (*Deuter.* 23, 13-15). Les lieux d'aisance deviennent ainsi le contenu de la foi. »

Hegel parle rarement d'une manière aussi franche. Il était à bout de patience sans doute et il révéla presque tout ce qu'il avait accumulé en son âme au cours de son long apostolat. Comment peut-on exiger d'hommes instruits qu'ils croient sérieusement aux noces de Cana, à la guérison des paralytiques, à la résurrection des

morts, ou qu'ils considèrent comme Dieu celui au nom de qui sont écrits les versets 13-15 du vingt-troisième chapitre du Deuteronome? Et Hegel a raison, on ne peut exiger de telles choses, et non seulement des gens cultivés, mais aussi des hommes du peuple. Mais est-ce que les Saintes Écritures exigent la Foi? De lui-même l'homme ne peut se procurer la foi, comme il n'a pu se procurer l'être. C'est ce que Hegel ne soupçonne même pas. Une telle idée n'entre pas dans la pensée d'un homme instruit. Hegel écrit : « Le savoir ou la foi, car la foi n'est qu'une forme particulière de savoir. » C'est ce que nous pensons tous. Et en effet, si la foi n'est que le savoir, alors les noces de Cana ou la résurrection de Lazare ne sont que des inventions absurdes dont il faut protéger aussi bien les gens instruits que les hommes du peuple. Et alors les Écritures, l'Ancien comme le Nouveau Testament, ne sont qu'inventions et mensonges, car ces livres n'exigent pas, mais présupposent la foi en ce qui est incompatible, complètement incompatible avec le savoir. Hegel n'est évidemment pas allé jusqu'au bout. Mais il n'est pas difficile de le dire à sa place, et il faut le dire. Il ne s'agit pas seulement de Hegel, mais de nous, de la pensée qui nous est commune à tous. L'argumentation de Hegel n'est même pas originale, ce n'est pas en vain qu'il se réfère à Voltaire. Il aurait pu se référer à Celse, qui quinze cents ans avant Voltaire avait dit tout ce qu'on peut dire contre les Saintes Écritures, et qui, ainsi qu'il convenait à un homme cultivé (il y a quinze cents ans il y avait déjà des hommes aussi cultivés que Hegel et nous tous qui avons été à l'école de Hegel), se mettait en fureur à la pensée qu'il y eût des hommes pour lesquels la foi ne s'identifie pas mais s'oppose au savoir.

Nous lisons dans la Bible : « Si vous aviez la foi comme un grain de sénevé vous diriez à cette montagne : transporte-toi d'ici à là, elle s'y transporterait et rien ne vous serait impossible. » (*καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.*)

Hegel ne rappelle pas ces paroles. Il lui semble qu'elles sont plus difficiles à adapter que les noces de Cana et que la résurrection de Lazare, qu'il est plus difficile de s'en débarrasser. Selon moi, c'est à tort : l'un est aussi facile ou difficile que l'autre. Que la montagne se transporte ou ne se transporte pas sur l'ordre de l'homme, la chose est du domaine du fini, du contingent et, par conséquent, ne présente pas grand intérêt pour nous. Et puis Hegel ne le dit nulle part, mais il le pense sûrement : les montagnes sont déplacées précisément par ceux qui manquent de cette foi dont parlent les Écritures. C'est là la signification secrète de ses mots : « Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist » : le miracle n'est qu'une violation des rapports naturels des choses et par là même une violation de l'esprit. Hegel n'attendait rien de la foi ; tous ses espoirs, il les plaçait dans la science, dans le savoir. Et si « l'esprit » est l'incarnation de la science et du savoir, il faut reconnaître avec Hegel que le miracle est une violation de l'esprit. Mais nous avons vu autre chose, nous avons vu que la science et le savoir sont nés de l'*Ἀνάγκη*, que la naissance du savoir était une violation de l'âme humaine. De cela Hegel ne parle pas. C'est un contrebandier audacieux et véritablement génial, et il sait faire passer les marchandises défendues sous les yeux des gardiens les plus vigilants. Les miracles évangéliques sont une violation de l'esprit, tandis que l'assassinat de Socrate a été perpétré avec le consentement et l'approbation de l'esprit, parce que les miracles violent les rapports naturels des

choses, tandis que l'assassinat de Socrate ne les viole pas. Il semblerait, au contraire, que ce sont ces rapports naturels des choses qui constituent la plus grande violation de l'esprit. Ici Hegel est impuissant, mais il n'ose pas avouer sa faiblesse et la dissimule sous le mot solennel de liberté. L'ennemi mortel de Hegel, Schelling, pensait sur ce sujet de même que Hegel. Et c'est dans la nature des choses : celui qui s'est retourné en arrière voit la Nécessité, et celui qui voit la Nécessité est métamorphosé en pierre, en pierre douée de conscience. Pour celui-là, les noces de Cana, la résurrection de Lazare, l'empoisonnement de Socrate, l'empoisonnement d'un chien, tout devient contingent et fini, pour celui-là l'unique source de la vérité est la raison, et le seul but est l'*acquiescentia in se ipso*, dont il est dit : *ex ratione oritur et summa est, quae dari potest.*

IX

Kant est considéré comme le destructeur de la métaphysique et l'on voit en Hegel le philosophe qui a rendu à la métaphysique les droits que lui avait arrachés Kant. En réalité, Hegel n'a fait qu'achever l'œuvre de Kant (1). La conviction que la foi c'est le savoir, l'hostilité contre les Saintes Écritures, soigneusement cachée sous l'apparence du respect, la négation de la possibilité même d'une autre participation à la vérité que celle qu'offre la science, tout cela témoigne suffisamment du but que Hegel s'était proposé. Pour lui, il n'existe qu'une seule source de vérité ; il est « convaincu » que tous ceux qui voulaient trouver la vérité, allaient toujours et partout vers les sources d'où découlait sa propre philosophie. Dans sa *Logique* il écrit : « Die Fähigkeit des Begriffes besteht darin, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne. » (Le caractère du concept consiste à se nier soi-même et à demeurer passif à l'égard de ce qui est, afin que ce dernier ne soit

(1) Voyez le remarquable ouvrage de Richard Kroner *Von Kant bis Hegel*, le meilleur de tous ceux qui ont été écrits sur l'histoire de l'idéalisme allemand.

pas déterminé par le sujet et puisse se montrer tel qu'il est en soi.)

Et dans la *Philosophie de la religion* il déclare : « In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist von seinem Gegenstande erfüllt. » (Étant plongé dans la prière, l'individu s'oublie lui-même et se trouve rempli par son objet.)

S'il en est ainsi, il est évident que « in der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein... Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll ».

Et du christianisme même qu'il appelle la religion absolue, il dit d'un ton qui n'admet pas la contradiction « Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch Philosophie zu rechtfertigen. » Ce qui veut dire : l'être se situe entièrement et sans résidu dans le plan de la pensée raisonnable et tout ce qui, ne fût-ce que de loin, suggère la possibilité d'une autre dimension, doit être énergiquement repoussé comme fantastique et inexistant. « Wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat, auf die Autorität hin, weil es da ist, weil es ist, wie er sich die Sonne gefallen zu lassen hat, weil sie da ist, so muss er sich auch die Lehre, die Wahreit gefallen lassen. » (De même que l'homme doit apprendre à connaître le monde sensible vu que celui-ci est ce qu'il est, de même que l'homme doit accepter le soleil parce qu'il est là, devant nous, l'homme de même doit accepter la doctrine, la vérité.)

Quoi que fasse Hegel, quels que soient ses efforts pour se convaincre lui-même et convaincre les autres que la liberté est pour lui plus chère que tout au monde, finalement il revient au vieux moyen reconnu et compréhensible pour tous (c'est-à-dire raisonnable) : à la contrainte. Dans la région métaphysique, où habite la philosophie, comme dans la région empirique, où

vivent les sciences positives, règne et gouverne sans partage cette *Ἀνάγκη* dont nous ont tant parlé Aristote et Épictète. Qu'on le veuille ou non, on doit reconnaître ce qui est donné par les sens, de même qu'on ne peut échapper aux vérités de la religion qu'Hegel appelle christianisme, mais qui n'a pas besoin du christianisme, car, comme nous nous en souvenons, la science de la logique conçoit sans l'aide du christianisme la vérité telle qu'elle est en elle-même et pour elle même, sans voiles, ainsi que Dieu tel qu'il est en son essence éternelle, avant la création du monde. Je ne sais pas si Hegel s'est trahi par inadvertance en réunissant d'une façon si tangible les vérités de la réalité concrète des sens aux vérités religieuses dans la notion générale de vérité qui contraint, ou s'il a souligné sciemment les liens indestructibles qui existent entre les connaissances métaphysiques et positives. Je suis tenté de croire qu'il l'a fait sciemment, de même qu'en parlant des noces de Cana et de la guérison des paralytiques il a conclu par les sarcasmes de Voltaire. Que ce soit sciemment ou non, il est clair en tout cas que ni la métaphysique pour lui, ni la religion ne peuvent puiser leurs vérités à d'autres sources que celles qui nous enseignent, pour employer la formule de Spinoza, que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, et cela bien que déjà dans la *Phénoménologie de l'Esprit* il parle avec arrogance et mépris des méthodes des mathématiques. Voilà pourquoi j'ai dit que Hegel avait achevé l'œuvre de Kant. On sait que pour Kant la métaphysique se ramenait à trois problèmes fondamentaux : Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre. Lorsqu'il posa la question : la métaphysique est-elle possible? Il partait de la supposition que la métaphysique n'est possible qu'au cas où la réponse à ces trois problèmes nous sera fournie par la

même autorité qui nous éclaire quand nous demandons si l'on peut inscrire des rombes dans une circonférence ou faire que ce qui a été devienne inexistant. Or, d'après Kant, à la question : peut-on inscrire un rombe dans la circonférence ou faire que ce qui a été n'eût pas été, nous obtenons des réponses tout à fait précises, obligatoires pour tous, ou comme il le dit, universelles et nécessaires : on ne peut inscrire un rombe dans une circonférence ou faire que ce qui a été n'eût pas été ; mais on ne peut obtenir de telles réponses aux trois problèmes métaphysiques : il se peut que Dieu existe comme il se peut que Dieu n'existe pas, il se peut que l'âme soit immortelle, comme il se peut qu'elle soit mortelle, le libre arbitre existe ou n'existe pas. Toute la « critique de la raison pure » se ramène au fond à ceci. En outre, si Kant avait exprimé sa pensée jusqu'au bout, ou plutôt s'il avait formulé moins discrètement ses conclusions, il aurait dit : Dieu n'existe pas, l'âme (qui n'existe pas non plus) est mortelle, le libre arbitre est un mythe.

Mais Kant admet, à côté de la raison théorique, une raison pratique. Et quand nous adressons les mêmes questions à la raison pratique la situation change du tout au tout : Dieu existe, l'âme est immortelle, le libre arbitre existe. Pourquoi et comment Kant a transféré à la raison pratique les pouvoirs qu'il a arrachés sans pitié à la raison théorique, inutile d'insister là-dessus : tout le monde le sait. Ce qui est important c'est que la métaphysique de Hegel ne se distingue au fond en rien de la raison pratique de Kant. Autrement dit, la raison pratique de Kant contenait déjà sous une forme incomplètement développée toute la métaphysique de Hegel. Cela semble presque paradoxal, mais c'est ainsi et cela ne pouvait être autrement, puisqu'ils partaient tous deux de la conviction traditionnelle

qu'il n'y a qu'une seule source de vérité et que la vérité est ce à quoi tout homme peut être amené par la contrainte. Presque chaque page des écrits de Hegel nous révèle l'origine de sa métaphysique, née de la raison pratique de Kant. Tel est le sens de sa preuve ontologique de l'existence de Dieu : chez Hegel, comme chez Kant, ce n'est pas la raison théorique, mais la raison pratique qui prouve.

Cela ressort encore plus clairement de cette pensée de Hegel : « Wenn der Mensch Böses tut, so ist dies zugleich als ein an sich Nichtiges vorhanden, über das der Geist mächtig ist, so dass der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen. Die Reue, Busse, hat diesen Sinn, dass das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahreit als ein an und für sich Ueberwundenes gewusst wird, das keine Macht für sich hat. Dass so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen. Aber auf geistige Weise, innerlich. » (1). Toute la métaphysique de Hegel est ainsi construite : là ou la raison théorique s'arrête, sentant son impuissance et son incapacité d'entreprendre quoi que ce soit, la raison pratique arrive à son secours et déclare qu'elle a remède à tout. Les termes seuls diffèrent : au lieu de « raison pratique »

(1) Lorsque l'homme fait le mal, celui-ci est en même temps donné comme quelque chose qui en soi est nul, comme quelque chose sur quoi l'esprit a puissance, si bien que l'esprit a la puissance de faire que le mal ne soit pas arrivé. Le sens du repentir et de la penitence consiste en ce que le crime, du fait que l'homme s'est élevé à la verité, est comme quelque chose qui est en soi et pour soi surmonté, qui n'a de soi aucune puissance, ce qui est arrivé étant fait ainsi non arrivé. Ceci ne peut se produire selon une maniere d'être sensible, mais selon une manière d'être spirituelle, intérieurement.

Hegel dit : *Geist*. Nulle force au monde évidemment ne peut faire que ce qui a été une fois n'ait pas été, et les crimes commis, même les plus terribles, le fratricide de Caïn, la trahison de Judas, resteront commis pour l'éternité. Ils appartiennent au domaine de la raison théorique et par là même ils se trouvent soumis au pouvoir de l'implacable *Ἀνάγκη*, qui ne se laisse pas convaincre. Mais il n'est nullement indispensable que ce qui a été une fois n'ait pas été dans le monde sensible et fini, de même que nous n'avons nul besoin des noces de Cana ou de la résurrection de Lazare. Tout cela rompt les rapports naturels et, par conséquent, fait violence à l'esprit ; la raison pratique a trouvé quelque chose de bien mieux : « intérieurement », « spirituellement », par le repentir, elle fait que ce qui a été n'existe pas. Ici, comme cela arrive fréquemment à la lecture des œuvres de Hegel, on se demande s'il dit vraiment ce qu'il pense, ou si, par son intermédiaire, c'est *Ἀνάγκη* qui parle, après l'avoir hypnotisé et métamorphosé en pierre douée de conscience. On peut encore admettre que s'ils n'avaient pas connu le repentir, Caïn et Judas eussent oublié ce qu'ils avaient fait, et que leur crime eût été noyé dans le Léthé. Mais le repentir est précisément le repentir parce qu'il ne peut s'accommoder de ce qui est arrivé. C'est l'origine de la légende du Juif errant. Et si vous n'aimez pas les légendes, je vous rappelle le témoignage de Pouchkine :

Le long rouleau de mes souvenirs se déroule devant moi.
Et en lisant ma vie avec dégoût,
Je tremble et maudis,
Je me plains amèrement et amèrement je pleure,
Mais je ne puis effacer ces lignes accablantes.

Pouchkine n'a pas tué son frère, il n'a pas trahi son

divin maître, mais il sait qu'aucune raison pratique, aucune vérité, même celle qui d'après Hegel existait avant la création du monde, ne peut lui donner ce à quoi aspire son âme. Il faut croire que Pouchkine jugeait autrement que Hegel des noces de Cana et de la résurrection de Lazare ; il ne lui semblait pas que les récits des Saintes Écritures dussent être soumis à la vérification de « notre pensée qui est le seul juge », et que la rupture des rapports naturels fût une violation de l'esprit. Pour Hegel comme pour Kant, la foi ou ce qu'ils appellent « foi », se trouve sous la tutelle éternelle de la raison. « Der Glaube aber beruht auf dem Zeugnisse des Geistes, nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte ; und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse » (1). Je sens qu'il faut de nouveau corriger les derniers mots de la phrase citée et dire non pas : « les miracles présentent un piètre intérêt » mais « les miracles ne présentent aucun intérêt », comme l'affirmaient les stoïciens : tout ce qui n'est pas en notre pouvoir est *ἀδιάφορον* (indifférent). Ou bien — et c'est alors qu'apparaîtrait son véritable « intérêt », ou plutôt le postulat fondamental de sa pensée, — il faut déclarer que tous les miracles, ceux dont témoigne la Bible, et ceux qu'on rapporte dans les *Mille et une nuits*, ne sont qu'un fatras sans valeur, rejeté par la raison théorique et tout à fait inacceptable pour la raison pratique. Ou bien, comme le disait Kant : *Deus ex machina* est la plus absurde de toutes les suppositions ; l'idée d'un

(1) La foi se fonde sur le témoignage de l'esprit ; non pas sur les miracles, mais sur la vérité absolue de l'idée éternelle, donc sur un vrai contenu. De ce point de vue les miracles ne présentent qu'un piètre intérêt.

Être suprême prenant part aux affaires des hommes signifie la fin de toute philosophie. La pensée de Kant et de Hegel repose entièrement sur ce principe. Même l'innocente *harmonia praestabilita* de Leibniz était pour eux un objet d'horreur et de dégoût, comme les idoles pour les prophètes bibliques. L'*harmonia praestabilita*, c'est encore toujours ce *Deus ex machina* qui, si on l'accepte, fera tôt ou tard sortir l'homme de l'ornière de la pensée normale. Kant et Hegel, il est vrai, étaient injustes envers Leibniz. Jamais Leibniz ne tenta de faire sortir qui que ce fût hors de la norme ou de l'ornière. S'il admettait *harmonia praestabilita*, ce n'était que pour une seule fois, comme Sénèque par exemple, avec son *semper paret, semel jussit*. Pour Leibnitz aussi la pensée basée sur le *jubere* semblait monstrueuse et barbare. *Consensu sapientium*, le *Deus ex machina* et l'Être suprême étaient toujours chassés par les philosophes hors des limites de l'être réel, dans la région de l'éternellement fantastique....

Mais nous demandons une fois de plus : pourquoi, de quel droit *Deus ex machina* est-il considéré comme une supposition absurde et l'Être suprême est déclaré l'ennemi des recherches philosophiques? Lorsque le chimiste, le physicien ou le géologue se détournent du *Deus ex machina*, de l'Être suprême, ils ont pour cela leurs raisons. Mais un philosophe, et surtout un philosophe ayant entrepris la critique de la raison pure, comment ne voit-il pas que le *Deus ex machina* a tout autant de droits à l'existence que n'importe quel jugement synthétique? Et on ne peut en tout cas le qualifier *a priori* de supposition absurde. Et pourtant, il suffit de lui reconnaître quelques droits, ne fût-ce que les plus minimes, pour que toute la « critique » s'écroule. Alors il apparaîtra que *articulus stantis et cadentis* de la philosophie de Kant et de tous ceux qui

l'ont suivi, dépendait d'une ombre, d'une idée, n'ayant aucun rapport avec la réalité. Ou pour mieux dire : l'idée que le *Deus ex machina* (Höheres Wesen) est la plus absurde de toutes les suppositions possibles, a été suggérée à Kant et à ceux qui l'ont suivi par cette même *Ἀνάγκη* qui ne se laisse pas convaincre et a le don de métamorphoser en pierres tous ceux qui la regardent. Et sa force de suggestion était telle que Kant ne pouvait jamais ni en réalité, ni en rêve, ni seul, ni en présence d'autrui, s'arracher au pouvoir de cette idée. Toute la réalité se trouva passée en quelque sorte au laminoir et introduite de force dans la pensée à deux dimensions, qui en effet n' « admet » (c'est-à-dire se refuse à contenir) ni le *Deus ex machina* ni le *Höheres Wesen*, et à cause de cela considère comme une absurdité tout ce qui porte l'empreinte de l'imprévu, de la liberté, de l'initiative, tout ce qui cherche et désire, non pas l'être passif, mais l'action créatrice que rien ne lie et ne détermine. C'est sur ce plan que s'installa également « l'esprit » de Hegel qui, nonobstant sa trop fameuse liberté, fut lui aussi, bien avant la création du monde probablement, condamné à tourner dans le cercle « worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste ist ». Pour Hegel, comme pour Kant, comme pour Fichte et Schelling (surtout pour le Schelling de la première période), l'idée de connaissance et l'idée de vérité étaient indissolublement liées à l'idée de mécanisme. Chez Fichte et Schelling nous trouvons même des expressions telles que « le mécanisme de l'esprit humain ». Kant insiste sur cette proposition qu'il est absolument impossible de prouver que les organismes ne peuvent être produits par un moyen purement mécanique et naturel.

Et dans la *Critique de la Raison Pure* nous lisons ceci: « Wenn wir alle Erscheinungen seiner (menschlicher)

Willkür auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen können (1). » Je demande de nouveau (et l'on ne peut cesser de poser cette question, quand bien même sa répétition constante irriterait et fatiguerait l'auteur et ses lecteurs) : d'où vient chez les grands philosophes allemands cet attachement au « mécanisme », comme si dès l'enfance ils avaient fait le serment d'Hannibal de ne pas s'arrêter avant d'avoir renversé le détestable *Deus ex machina*? D'où provient d'une manière plus générale dans toute la philosophie de tous les siècles la conviction que c'est dans le mécanisme, dans la « Selbstbewegung », dans le mouvement en cercle qu'il faut chercher le mystère dernier de la création? Les idéalistes allemands aimaient toujours à parler de la liberté et glorifiaient sans fin la liberté. Mais quelle liberté peut-il bien y avoir là où tout est naturel, ou règne le mécanisme? Et Platon n'était-il pas plus près de la vérité, quand il nous parlait des prisonniers de sa caverne, ou Luther avec son *de servo arbitrio*, ou Spinoza qui avouait ouvertement, que tout ce qu'il écrivait il l'écrivait non pas parce qu'il le voulait librement, mais sous l'action d'une contrainte extérieure? De telles confidences, ainsi que les terreurs qui en découlent (la crainte de Dieu) sont l'indice du pressentiment tout au moins du réveil et de la délivrance (ici-bas, les hommes ne connaissent probablement pas le

(1) Si nous pouvions pénétrer jusqu'au fond tous les phénomènes de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action humaine qu'on ne pût certainement prédire et connaître comme nécessaire, en partant de ces conditions antérieures. (K. d. r. V. 578 II.)

réveil véritable de Plotin — *ἀληθινὴ ἐγρήγορσις*), ou de la nostalgie de la liberté, et nous montrent que nous avons affaire non pas à des pierres douées de conscience, mais à des hommes vivants.

X

La métaphysique de Hegel et la raison pratique de Kant s'abreuvent à la même source et se trouvent sur le même plan. Les tentatives modernes pour surmonter le formalisme de Kant et pour construire une éthique matérielle, étaient condamnées d'avance à l'insuccès. Extraire le formalisme de l'éthique, c'est détruire l'éthique. Le formalisme est l'âme de l'éthique, de même que la théorie est l'âme de la connaissance. C'est uniquement le formalisme qui rendit possible ce qu'on appelle l'éthique autonome, la seule qui mérite le nom d'éthique.

Évidemment, *νόμος πάντων θνητῶν καὶ ἀθανάτων βασιλεύς* (la loi règne sur tous les mortels et les immortels), nous l'avons déjà entendu de Platon. Mais il y a autre chose qui n'est pas moins essentiel : l'éthique vit conformément à *ses lois propres*, qui ne sont pas les mêmes que celles qui régissent les autres domaines de l'être.

C'est ce qu'il ne faut jamais oublier, sinon les constructions de Kant et de Hegel perdent leur signification et leur importance. Déjà dans la *Critique de la Raison Pure*, le rôle de l'éthique dans la conception du monde de Kant est fixé d'une manière suffisamment précise, de même que dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel on peut facilement discerner les con-

tours de sa philosophie de l'histoire et de sa philosophie de la religion. Mais c'est dans la *Critique de la raison pratique* seulement que l'idée de l'éthique autonome apparaît à découvert sous son aspect véritable. Il y a lieu de croire que Hegel qui critiquait si violemment l'éthique de Kant devait beaucoup à celle-ci. Elle lui permit de garder les préceptes de Spinoza, auxquels Hegel ne put jamais renoncer (*sub specie aeternitatis seu necessitatis*, qu'il traduit par : « adoration en esprit et en vérité ») et de conserver en même temps cette attitude, ce ton solennel auxquels donne droit l'élévation de la pensée et qui aux yeux des gens pressés rapprochent la philosophie contemplative, vassale de *Ἀνάγκη*, de la religion. Et certes, si une éthique peut prétendre à l'épithète d'élevée, c'est bien l'éthique de Kant, basée sur l'idée du devoir pur. On cite souvent la phrase célèbre de la *Critique de la raison pratique* : « Le ciel étoilé au-dessus de nous et la loi morale en nous », etc.... Mais selon moi, la digression lyrique du troisième chapitre de la première partie de cette même *Critique* est bien plus importante : « Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique l'insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et une épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même malgré nous la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que

les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ? » Cette tentative (littérairement assez gauche) pour composer une prière avec les notions procurées par la raison pure, ne laisse aucun doute sur ce que Kant entendait par « formalisme éthique ». Le formalisme, chez Kant, est cette « adoration » en esprit et en vérité, dont parlent tant Hegel, ainsi que les philosophes modernes qui reviennent à Hegel. Kant savait tout aussi bien que nos contemporains développer l'idée de la personnalité qui était pour lui la condition et le fondement d'une morale autonome. Dans ce même chapitre *Des motifs de la raison pratique pure* nous lisons : « Cette idée de la personnalité qui éveille le respect, qui nous met devant les yeux la sublimité de notre nature (d'après sa détermination), est naturelle, même à la raison humaine la plus commune.... Elle est l'effet d'un respect pour quelque chose qui est tout à fait autre que la vie et auprès duquel au contraire, en comparaison et en opposition, la vie avec tout son charme, n'a aucune valeur. Il ne vit plus que par devoir, non parce qu'il trouve le moindre agrément à vivre. »

Je ne sais vraiment en quoi le « devoir » devant lequel s'agenouille Kant se distingue de l' « esprit » de Hegel et pourquoi la critique philosophique moderne trouve insuffisante la doctrine de la personnalité de Kant. L'idée du devoir, l'idée de la sainteté de la loi morale (« das moralische Gesetz ist heilig »), de même que l'idée de l'autonomie de l'être raisonnable (Autonomie des vernünftigen Wesens) et tout ce sublime et ce solennel que ces idées apportent à l'homme, tout cela, la *Critique de la raison pratique* le garantit aussi bien que la *Critique de la raison pure* garantit à la science les jugements universels et nécessaires. Hegel n'a pu « penser son système » jusqu'a bout qu'en introduisant dans la raison théorique au vu et au su de tous

et avec sa hardiesse coutumière (Hegel pouvait se permettre impunément toutes les hardiesses, et même l'œil si vigilant de Schelling qui surveillait de près la dialectique de son ennemi, ne s'est aperçu de rien) les « hautes idées » procurées par la raison pratique de Kant. « L'homme, dit-il dans sa *Logique*, doit intérieurement s'élever jusqu'à cette généralité abstraite, où sa propre existence lui deviendra indifférente, c'est-à-dire qu'il lui sera égal d'être ou de ne pas être dans cette vie limitée (car il s'agit ici d'un état, d'une existence déterminée, etc.). Même si *fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, comme l'a dit un Romain ; et cette équanimité doit être encore bien plus le propre du chrétien. » Tout le monde connaît ces paroles de Hegel, il ne les cachait pas, elles sont mises en évidence, mais l'assurance de Hegel est telle qu'il ne vient à l'idée de personne que l'esprit de Hegel n'est que le devoir de Kant dont nous venons de parler. On est convaincu que Hegel a surmonté le formalisme de Kant et l'on ne remarque pas que sa preuve ontologique de l'existence de Dieu dont nous avons extrait la phrase citée plus haut, ne se distingue en rien, absolument en rien, du « postulat de Dieu » de Kant, comme « l'esprit » de Hegel ne se distingue pas du « devoir » de Kant. Kant et Hegel allaient à la recherche de la vérité dernière au même endroit. Ils faisaient un grand effort pour s'élever (« erheben », « Erhabenheit » sont les termes favoris de Kant et de Hegel), pour atteindre ces régions, d'où coulent les sources de l'être et de la vie. Mais ils étaient convaincus d'avance que l'homme ne peut faire un pas sans se retourner en arrière, sans regarder en avant, bref, sans s'assurer d'avance que la voie qu'il veut suivre est libre. La *Critique de la raison pure* est par excellence un « regard jeté en arrière ». Kant a demandé (à qui ?) :

« La métaphysique est-elle possible ? » Et la réponse évidemment a été : « Non, elle est impossible. » Mais je le répète, à qui l'a-t-il demandé ? à qui a-t-il reconnu le droit de décider du possible et de l'impossible ? L'expérience en tant que source de la connaissance métaphysique avait été repoussée par Kant. Déjà tout au début de l'introduction à la *Critique de la raison pure* (première édition) Kant déclare que « l'expérience montre ce qui existe, mais elle ne nous dit pas que cela doit être ainsi et pas autrement ». L'expérience ne nous donne pas la « vraie généralité et la vraie nécessité, et la raison qui aspire si avidement à ce genre de connaissances est irritée plutôt que satisfaite par l'expérience ». Paroles remarquables ! Kant, comme nous le voyons, a immédiatement adressé ses questions à la raison et il était sincèrement convaincu qu'il écrivait la *Critique de la raison pure*. Il ne s'est même pas demandé : pourquoi est-ce que nous devons nous efforcer de satisfaire la raison ? La raison recherche avidement le général et le nécessaire, nous devons être prêts à tout, prêts à tout sacrifier, pour qu'elle obtienne la nécessité si chère à son cœur, pour qu'elle ne s'irrite pas. La question se posait ainsi devant Kant : la métaphysique est-elle possible ? A quelle source l'humanité souffrante peut-elle puiser l'eau de vie (n'oubliez pas que d'après Kant la métaphysique traite de Dieu, de l'immortalité de l'âme et du libre arbitre) ? Mais Kant ne songe qu'à plaire à la raison, à laquelle Dieu, l'âme et le libre arbitre importent peu. Pourvu qu'on n'offense pas la nécessité ! Les sciences positives sont justifiées aux yeux de la nécessité ; si la métaphysique veut avoir droit à l'existence, elle doit s'assurer de la bienveillance de *Ἀνάγκη*. « Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkentniss a priori », qui est la seule connaissance à laquelle

l'homme puisse se fier. C'est pour Kant une vérité évidente, comme il est évident que le *Deus ex machina* est la plus absurde des suppositions, et que si *ein höheres Wesen* se mêle des affaires humaines, la philosophie n'a rien à faire dans ce monde. Qui a suggéré à Kant de croire en ces vérités ? comment de telles suggestions sont-elles possibles ? Vous ne trouverez pas de réponse à ces questions dans les « Critiques » de Kant. Vous n'en trouverez pas davantage dans les systèmes de philosophie qui ont continué l'œuvre de Kant. Car à qui adresser ces questions ? Et est-il possible de résister à la Nécessité, de la convaincre ? *Ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* ! Mais en revanche, elle a le pouvoir inutile pour elle d'ensorceler et de soumettre les hommes. Nous venons d'entendre la prière que Kant adresse au devoir : la raison pratique ne fait que répéter docilement ce qu'elle a appris de la raison théorique. Pour la raison théorique la source de la vérité est la Nécessité, pour la raison pratique la vertu consiste dans l'obéissance. La suprématie de cette raison pratique ne présente aucun danger, elle ne s'indignera pas, ne trahira pas et ses commandements ne menaceront en rien l'ordre établi dans l'univers, sans elle et nullement pour elle. Impossible, par exemple, d'admettre l'idée de finalité dans la nature. Une telle autonomie rappellerait le *Deus ex machina* ou l'Être suprême et serait une incursion dans le domaine réservé de toute éternité à *Ἀνάγκη*. Mais la raison pratique est modeste et peu exigeante, elle n'attentera jamais aux droits souverains de la Nécessité et du Mécanisme. Si l'on observe parfois dans « l'expérience » des phénomènes, les organismes par exemple, qui induisent les hommes à croire que quelqu'un (qui n'est pas aussi indifférent à tout que la Nécessité) a apporté un certain soin à l'arrangement du monde, la raison pratique se

dresse aussitôt et nous dit qu'il faut se méfier de cette supposition et qu'il vaut mieux admettre que les choses se passent dans le monde comme si (als ob) quelqu'un se préoccupait des destinées de ce monde. Un tel « als ob » n'offense pas la majesté de *Ἀνάγκη* et n'attente pas à sa souveraineté. En revanche, il est permis aux hommes de parler tant qu'ils veulent « du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique » — tel est le titre d'un des chapitres de la *Critique de la raison pratique*. On dira : si l'on parle de « sage proportion » c'est donc qu'il y a finalité ? Le *deus ex machina* réapparaîtrait-il malgré les interdits ? Pas le moins du monde : Kant sait ce qu'il fait. Ce n'est pas le miracle de Cana et ce n'est pas la résurrection de Lazare. Ce n'est qu'un de ces miracles naturels que la Nécessité met d'un cœur léger à la disposition des philosophes. De tels miracles ne vous introduiront pas dans la région métaphysique. Au contraire, plus il y aura de miracles de ce genre dans le monde, mieux les hommes seront protégés contre la métaphysique. C'est pourquoi, comme je viens de le dire, la raison théorique a si facilement accordé à la raison pratique la primauté et même le droit de disposer sans contrôle des consolations métaphysiques. Car le rôle des consolations métaphysiques est précisément de permettre à l'homme de se passer de métaphysique, c'est-à-dire d'obtenir sans Dieu, sans l'immortalité de l'âme et sans le libre arbitre, l'*acquiescentia in se ipso* que produit la raison. Chez Hegel, la raison pratique n'habite pas dans le voisinage de la raison théorique, elle se trouve au cœur même de cette dernière. « L'homme doit s'élever jusqu'à l'universalité abstraite » ; chez Hegel, cet impératif catégorique découle de la logique. Il faut le reconnaître, Hegel a « pensé Kant jusqu'au bout ». Il sait aussi bien que Kant, que

la métaphysique est impossible, cette métaphysique qui recherche Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre. Mais elle est impossible, non pas parce que la raison est limitée et parce que les catégories de notre pensée ne sont applicables qu'à ce qui est donné par les sens : le fait même de poser la question des limites de la raison humaine irritait Hegel, et il avait apparemment des motifs suffisants de croire que pour Kant lui-même telle n'était pas non plus la tâche de la critique de la raison. La métaphysique qui veut découvrir Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre, est impossible, parce que Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre n'existent pas. Ce ne sont que de mauvais rêves que voient les hommes qui ne savent pas s'élever au-dessus du particulier et du contingent et qui refusent d'adorer en esprit et en vérité. Il faut à tout prix délivrer l'humanité de ces rêves et de la « conscience malheureuse » qui les crée. Ce ne sont que des représentations (Vorstellungen). Tant que l'homme ne s'en débarrassera pas et ne pénétrera pas dans le domaine des notions pures (Begriffe) données par la raison, la vérité lui demeurera cachée. Toute la philosophie de Hegel est fondée *super hanc petram*,

XI

Ainsi enseignait Hegel, mais il avait trouvé tout cela chez Kant. Lorsque Kant appela la métaphysique devant le tribunal de la raison, il savait qu'elle serait condamnée. Et lorsque, plus tard, Fichte, le jeune Schelling et Hegel voulurent obtenir du même tribunal la révision du procès, ils savaient aussi que la cause de la métaphysique était perdue pour toujours et sans espoir. Kant tendit toutes les forces de sa dialectique afin de débarrasser l'âme humaine des éléments étrangers qu'il appelait « sensualité ». Mais la dialectique ne suffit pas. Tout ce qu'on appelle habituellement « preuve », perd au delà d'une certaine limite la force de contraindre et de soumettre. On peut prouver que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, mais comment prouver à l'homme que si le ciel même s'effondre sur sa tête il doit demeurer calme sous les décombres, car ce qui s'était produit devait se produire? Impossible de prouver une telle chose ; on ne peut que la suggérer à soi-même et aux autres, comme on ne peut prouver que le *Deus ex machina* est la plus absurde des suppositions et que la Nécessité a reçu le droit souverain de malmener le grand Parménide. Se soumettant à sa destinée ou, pour employer les termes de Hegel, à l'esprit du temps,

Kant ne dédaignait pas la suggestion comme moyen de recherche de la vérité. Le principal, c'est de se procurer « l'universalité et la nécessité », le reste est secondaire. La suggestion, tout aussi bien que les preuves, obtient l'universalité et la nécessité. Il semble qu'il n'y ait pas place pour la prière là où il s'agit de la critique de la raison pure théorique, ou de la critique de la raison pure pratique. Mais Kant ne demandait de permission à personne et adressait des prières au devoir, et cela passe pour une preuve. Il semble que l'antique anathème a été déjà depuis longtemps mis à la porte de la pensée philosophique, mais lorsqu'il s'agit de débarrasser l'âme humaine de tout le « pathologique » (pour Kant le terme « pathologique » ne signifie pas malade ou anormal, il l'emploie comme synonyme de « sensuel »), Kant ne dédaigne pas l'anathème et l'anathème passe aussi pour une preuve. « Supposons, écrit-il, que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister, quand se présentent l'objet aimé et l'occasion : si devant la maison où il rencontre cette occasion, une potence était dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aurait satisfait sa passion, ne triompherait-il pas alors de son penchant? On ne doit pas chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui, dans le cas où son prince lui ordonnerait, en le menaçant d'une mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre sous un prétexte plausible, s'il tiendrait comme possible de vaincre son amour pour la vie, si grand qu'il puisse être. Il n'osera peut-être pas assurer qu'il le ferait ou qu'il ne le ferait pas, mais il accordera sans hésiter que cela lui serait possible. Il juge donc qu'il peut faire une chose parce qu'il a conscience qu'il doit la faire et il reconnaît ainsi en lui la liberté qui,

sans la loi morale, lui serait restée inconnue (1) ».

Quelle est la signification de cette « argumentation » ? Y a-t-il encore là ne fût-ce que l'ombre de cette liberté dont Kant parle avec tant d'éloquence ici et ailleurs dans ses œuvres, et qu'ont proclamée de leurs temps les meilleurs représentants de la philosophie ? Pour justifier ses impératifs catégoriques, Kant n'a pas trouvé d'autres moyens que la suggestion et les incantations. Il a longuement et chaleureusement prié devant l'icone du devoir, et lorsqu'il a senti en lui les forces nécessaires, ou plutôt quand il a senti qu'il n'avait plus de forces, que lui-même n'existait pas, et que par son intermédiaire agissait une autre force (quand il s'est élevé jusqu'à la généralité abstraite, pour dire comme Hegel), quand il est devenu l'instrument de cette force, instrument aveugle et privé de volonté, alors il a écrit la *Critique de la raison pratique*. La raison théorique ne peut se calmer tant qu'elle n'a pas convaincu tout le monde, tant qu'elle n'a pas dicté ses lois à la nature. La raison pratique laisse la nature en paix, mais sa « volonté de puissance » exige que les hommes se soumettent. La destinée des hommes est donc toujours le *parere*, tandis que le *jubere* reste à la disposition de l'idée, du principe. Le but de la philosophie se ramène à ceci : suggérer d'une manière ou d'une autre aux hommes la conviction que l'être vivant doit, non pas commander, mais obéir et que le refus d'obéir est un péché mortel, puni de la damnation éternelle. Et c'est cela qu'on appelle liberté ! L'homme est libre de choisir au lieu du *parere*, le *jubere*, mais il ne peut faire en sorte que celui qui a choisi le *jubere* soit sauvé et que celui qui a choisi le *parere* soit damné. C'est là que finit la liberté, là tout

(1) *Critique de la raison pratique*, livre I.

est prédéterminé. *Ipse creator et conditor mundi* n'y peut rien changer. Sa liberté à lui aussi se ramène à l'obéissance. Kant va même plus loin encore que Sénèque : il ne veut pas admettre que Dieu ait commandé une fois. Personne n'a jamais commandé, tous ont toujours obéi. Tout commandement est un *Deus ex machina* qui signifie la fin de la philosophie. Il le sait *a priori*. Mais même *a posteriori*, comme nous venons de le voir, il prouve que la loi morale se réalise, autrement, il est vrai, que les commandements de la raison théorique, mais se réalise tout de même : le voluptueux aura peur de la potence, tandis que l'homme qui obéit à la loi morale n'éprouvera nulle peur, même en face de la potence. Pourquoi Kant avait-il besoin de se préoccuper de cette « réalisation » ? Pourquoi menacer le voluptueux de la potence ? Pourquoi ne pas lui donner la « liberté » de suivre ses tendances, puisque la liberté est reconnue comme la prérogative fondamentale de l'homme ? Mais une telle liberté est pour le philosophe encore plus haïssable que le *Deus ex machina*, et pour la tuer, Kant ne dédaigne même pas la potence empirique qui, semble-t-il, n'a pas à se mêler des jugements purs *a priori*. Mais il y a une limite à la patience philosophique. Le noble Épictète coupe le nez et les oreilles aux adversaires de ses idées. Kant est prêt à les pendre. Et ils ont évidemment raison, ils ne disposent pas d'autres moyens : sans le secours de la contrainte empirique (*Ἀνάγκη* d'Aristote) les idées pures n'obtiendraient jamais la victoire et ce triomphe qu'elles apprécient tellement.

Et pourtant, Kant comptait sans son maître. La potence ne l'aidera pas, ou en tout cas ne l'aidera pas toujours. Il parle du « voluptueux », c'est-à-dire qu'il revêt l'homme du linceul avant même que son sort soit décidé. Il est permis de couper le nez et les oreilles

au « volupteux », il est permis de le pendre, mais on ne peut en aucun cas lui laisser la liberté. Mais essayez un instant de descendre des hauteurs de la raison pure et demandez-vous qui est ce voluptueux que Kant exécute si implacablement? Kant ne vous répondra rien, il préférera rester dans le domaine des concepts généraux. Mais ce n'est pas en vain qu'on s'est toujours efforcé de rendre les concepts généraux purs et transparents. Le concept du voluptueux, c'est Pouchkine qui a écrit les *Nuits égyptiennes*, c'est le don Juan de la légende espagnole, c'est l'Orphée et le Pygmalion de la mythologie antique, et c'est aussi l'auteur immortel du Cantique des Cantiques. Si Kant y avait pensé, ou plutôt si avant de jouer le rôle d'hypnotiseur il n'avait pas été lui-même hypnotisé par *Ἀνάγκη*, il aurait senti que la chose n'était pas aussi simple et évidente, et que ni son linceul, ni sa potence ne préjugent de rien. Orphée n'a pas craint de descendre aux enfers pour chercher Eurydice; Pygmalion exigeait des dieux un miracle, don Juan a serré la main du convive de pierre. Chez Pouchkine, un jeune homme timide donne sa vie pour obtenir les faveurs de Cléopâtre. Et dans le Cantique des Cantiques nous lisons que l'amour est fort comme la mort. Que reste-t-il des suggestions de Kant? Et quelles sont les vérités éternelles que peut fournir sa raison pratique et la loi morale que cette raison apporte avec elle? Et n'est-il pas clair que la vraie liberté se trouve infiniment loin des régions qu'a choisies et où habite la raison pratique? Que là où existe la loi, là où existe le *parere* il n'y a pas et il ne peut y avoir de liberté, que la liberté est intimement liée à ce *jubere* qu'on nous a habitués à considérer comme la source de toutes les erreurs, de toutes les absurdités et de tout ce qui est défendu? Pygmalion ne demandait à personne s'il pouvait exiger

un miracle en sa faveur. Orphée a enfreint la loi éternelle et est descendu aux enfers quoiqu'il ne dût et ne pût y aller, quoique aucun mortel n'y fût jamais descendu avant lui. Et les dieux saluaient leur hardiesse, et même nous autres, hommes cultivés, quand nous écoutons le récit de leurs actes, nous oublions parfois tout ce qu'on nous a appris et nous nous réjouissons avec les dieux. Pygmalion a voulu l'impossible et parce qu'il l'a voulu, l'impossible est devenu possible, la statue s'est animée. Si notre pensée s'incorporait, acquérant ainsi une nouvelle dimension, la passion ardente de Pygmalion, nombre de choses considérées comme impossibles deviendraient possibles, et ce qui semble faux deviendrait vrai. Alors il se produirait cette chose impossible que Kant cesserait de qualifier Pygmalion de voluptueux, et qu'Hegel reconnaîtrait que le miracle n'est pas une violation de l'esprit, mais qu'au contraire l'impossibilité du miracle est la pire violation de l'esprit. Ou bien je me trompe, et ils continueraient à répéter ce qu'ils ont toujours dit? Ils continueraient de nous suggérer que les passions et les désirs (Neigungen) doivent s'incliner devant le devoir et que la vie véritable, c'est la vie de l'homme qui sait s'élever au-dessus du contingent et du temporaire? Calvin avait-il raison : *non omnes pari conditione creantur, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur*? Qui répondra à cette question?

XII

D'une manière ou d'une autre, nous comprenons maintenant pourquoi Hegel craignait tellement de rompre les « rapports naturels des choses » et pourquoi Kant, sans aucune « critique» préalable, c'est-à-dire non seulement sans discuter la question, mais sans même indiquer la possibilité de questions, de doutes quelconques, a soumis la métaphysique au jugement des sciences positives qui s'étaient justifiées elles-mêmes, et des jugements synthétiques *a priori* sur lesquels elles sont basées. « Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowie als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen : 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen (1)? » écrit Kant dans un des derniers chapitres de sa *Critique de la raison pure*. A qui s'adressent ces questions? Kant s'en préoccupe aussi peu que Hegel. Sans doute, lui semble-t-il également absurde d'admettre que le fait même de poser des questions lie d'avance et pour toujours les hommes. Quand il étudiait les sciences positives, il demandait quelles sont les montagnes les plus hautes

(1) Tout l'intérêt de ma raison (tant spéculative que pratique) est compris dans les trois questions suivants : 1) Que puis-je savoir? 2) Que dois-je faire? 3) Que m'est-il permis d'espérer?

de la terre, quelles sont les dimensions du diamètre du soleil, ou quelle est la vitesse du son ou de la lumière, etc.... Et il s'était accoutumé à penser qu'il convient toujours de questionner, qu'il existe quelqu'un qu'on peut questionner, et que c'est à lui qu'il faut poser toutes les questions, à celui qu'il interrogeait sur les montagnes, le soleil, la lumière et le son, car c'est à sa disposition que se trouvent tous les *kann*, *soll* et *darf*. Si la métaphysique ne va pas chercher les réponses au même endroit et ne les reçoit pas des mêmes mains qui jusqu'à présent ont distribué tous les *kann*, *soll* et *darf*, elle n'obtiendra jamais la vérité. L'ancienne métaphysique précritique allait chercher ses vérités là où il ne fallait pas aller, et ses vérités n'étaient pas des vérités, mais des « Hirngespinst » et « Grille ». Mais lorsque, après la Critique, elle est allée là où l'a dirigée Kant, elle en est revenue les mains vides. Tous les *kann*, *soll* et *darf* étaient déjà distribués et il n'y avait plus rien pour elle. Puisque, avant la critique, la métaphysique apportait certaines choses et qu'après la critique elle n'apporte plus rien, il semblerait naturel de se demander si ce n'est pas la critique qui a tari les sources métaphysiques? Autrement dit, ce n'est peut-être pas la métaphysique qui est impossible comme concluait Kant, mais c'est la métaphysique critique qui est impossible et inutile, la métaphysique qui se retourne en arrière et prévoit l'avenir, qui craint tout et interroge tout le monde, qui n'ose rien, d'après la terminologie de Kant — la métaphysique comme science. Qui nous a suggéré la pensée que la métaphysique veut ou doit être une science? Comment est-il arrivé qu'en demandant : y a-t-il un Dieu, l'âme est-elle immortelle, le libre arbitre existe-t-il, nous nous déclarons prêts d'avance à accepter la réponse qu'on nous donnera, sans même nous enquérir quelle

est la nature et l'essence de ce qui nous apporte cette réponse. On nous dit : « Dieu existe », c'est donc qu'il existe ; on nous dit : « Dieu n'existe pas », c'est donc qu'il n'existe pas, et il ne nous reste qu'à nous soumettre. La métaphysique doit être le *parere*, de même que les sciences positives. Parménide, Platon, Spinoza, Kant, Hegel, *ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* (contraints par la vérité elle-même) ne choisissent pas, ne décident pas. On a choisi, on a décidé, on a commandé sans eux. Et c'est ce qu'on appelle la vérité. On considère donc, comme l'enseignaient Cléanthe et Sénèque, qu'ici il ne faut pas seulement obéir, mais accepter avec vénération et joie, ou comme enseignaient Kant et Hegel, qu'il faut se prosterner et prier et convoquer les autres à prier. Toutes les « raisons » théoriques et pratiques, humaines et surhumaines, nous ont toujours dit la même chose : il faut obéir, il faut se soumettre, à chacun en particulier et à tous en général. La métaphysique qui remonte à la source, ensablée depuis des siècles, d'où coule le *jubere*, épouvante et repousse tout le monde. Dieu lui-même, souvenons-nous-en, n'a osé qu'une seule fois manifester sa volonté arbitraire ; il ne pouvait sans doute faire autrement, comme les atomes d'Épicure ne pouvaient pas ne pas se détourner une fois de leur route naturelle. Mais depuis lors, et Dieu et les atomes obéissent humblement. Pour notre pensée, le *jubere*, le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* est tout à fait insupportable. Kant était horrifié par l'idée seule du *Deus ex machina* ou d'un *Höheres Wesen* se mêlant des affaires humaines. Dans le Dieu de Hegel, tel qu'il était avant la création du monde, dans la *causa sui* de Spinoza, il n'y a pas trace du libre *jubere*. Le *jubere* nous semble être l'arbitraire, le fantastique ; que peut-il y avoir de plus horrible et de plus répugnant que cela ? Mieux vaut *Ἀνάγκη* qui ne se laisse pas

convaincre, qui ne s'intéresse à rien, qui ne fait pas de différence entre Socrate et un chien enragé. Et si la raison théorique ne peut pas, quand il s'agit des interrogations métaphysiques, nous garantir l'intégrité de *Ἀνάγκη*, c'est-à-dire donner des vérités universelles et nécessaires, obligatoires et qui contraignent, nous ne suivrons tout de même pas la métaphysique jusqu'aux sources d'où découle le *jubere*. Nous voulons à tout prix obéir, et à l'image de la raison théorique, nous créerons la raison pratique, qui veillera à ce que le feu ne s'éteigne jamais sur l'autel de l'éternel *parere*.

Tel est le sens des tâches philosophiques que se pose notre pensée depuis l'antiquité jusqu'à Kant et nos contemporains. La vue d'un homme prêt et capable de diriger sa destinée à ses risques et périls et comme il l'entend, empoisonne l'existence de notre raison. Dieu même nous semble un monstre s'il refuse d'obéir. La philosophie ne peut accomplir son œuvre que si tous oublieront pour toujours le *jubere*, le *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* et dresseront des autels au *parere*. Un Alexandre le Grand ou un Pygmalion pourraient renverser toutes les constructions d'Aristote ou de Kant, si on ne les contraignait pas à abdiquer leur volonté. Et le miracle des noces de Cana est bien plus dangereux encore. Même si l'on réussissait à établir historiquement que Jésus a effectivement transformé l'eau en vin, il faudrait à tout prix trouver le moyen de supprimer ce fait historique. Évidemment, on ne peut charger d'une telle tâche la raison théorique. Elle ne voudra jamais admettre que ce qui a été une fois n'eût pas été. Mais nous avons la raison pratique (bien avant Kant, Aristote la connaissait déjà) qui réalise dans l'esprit ce que la raison théorique n'ose accomplir. Les noces de Cana auraient été, comme nous l'explique Hegel, une violation de l'esprit, de

l'esprit de ces hommes qui non pas librement, quoi qu'ils en pensent, mais contraints par la nécessité, ont déifié le *parere*. Donc on peut, et il faut, surmonter le miracle de Cana par l'esprit. Tout le miraculeux doit être à tout prix chassé de la vie, tout comme doivent en être chassés les hommes qui cherchent à se sauver de l'*Ανάγκη* par la rupture des rapports naturels des choses. *Παρμενίδης δεσμώτης, Παρμενίδης ἀναγκαζόμενος* (Parménide enchaîné, contraint), Parménide transformé par l'*Ανάγκη* en pierre douée de conscience, voilà l'idéal de l'homme qui philosophe, tel que se le représente notre pensée. Mais il n'est pas donné à Parménide pétrifié de faire évader l'homme du monde limité. Et la pensée qui se retourne en arrière ne nous conduira pas aux sources de l'être. Aristote s'est retourné en arrière, Kant s'est retourné en arrière, tous ceux qui ont suivi Kant et Aristote se sont retournés en arrière, et sont devenus les captifs éternels de l'*Ανάγκη*. Pour s'arracher à son pouvoir il faut tout oser (*πάντα τολμᾶν*), il faut accepter le grand et ultime combat, il faut aller en avant sans se demander et sans prévoir ce qui nous attend. Et seul le désir, né de l'angoisse suprême, de se lier d'amitié avec la mort (*μελέτη θανάτου*) peut fortifier l'homme dans sa lutte, folle et inégale, contre la Nécessité. En présence de la mort, les preuves humaines, les évidences humaines fondent, s'évanouissent et se transforment en illusions et en fantômes. Épictète avec ses menaces, Aristote avec ses vérités qui contraignent, Kant et Hegel avec leurs impératifs et leurs raisons pratiques hypnotisantes, ne sont terribles que pour ceux qui s'accrochent désespérément aux « plaisirs » (*ἡδοναί*), fût-ce même au plaisir que donne la contemplation et qui porte le noble nom de *acquiescentia in se ipso*. L'aiguillon de la mort ne ménage rien ; il faut s'en emparer pour le diriger contre l'*Ανάγκη* elle-même. Et lorsque l'*Ανάγκη* sera terassée, avec elle s'effondreront les vérités qui s'appuyaient sur elle et la servaient. De l'autre côté de la raison et du savoir (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*), là où finit la contrainte, Parménide enchaîné (*Παρμενίδης δεσμώτης*), ayant participé au mystère de l'être éternel et qui commande toujours (*τῆς ἐμῆς βουλήσεως*), acquerra de nouveau la liberté primordiale et parlera non pas comme un homme contraint par la vérité (*ἀναγκαζόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) mais comme un être doué de puissance, *ὥσπερ ἐξουσίαν ἔχων*. Et ce *τῆς ἐμῆς βουλήσεως* primordial (libre volonté illimitée) que nulle connaissance ne peut contenir, est l'unique source de la vérité métaphysique. Que se réalise la promesse : *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* (il n'y aura rien d'impossible pour vous) !

DEUXIÈME PARTIE.

Dans le taureau de Phalaris
(Le savoir et la liberté)

Beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus.
Spinoza.

Eritis sicut dei, scientes bonum et malum.
Gen., III, 5.

I

Dans sa préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel écrit : « Die Philosophie soll sich hütten erbaulich zu sein (1). » Ainsi que cela lui arrive couramment, il ne fait que répéter ici les paroles de Spinoza : celui-ci déclarait en effet, qu'il considérait sa philosophie non comme la meilleure mais comme la seule vraie. Il semble à première vue que cette déclaration venait du fond du cœur, pour ainsi dire ; or Hegel qui répétait Spinoza ne se montra pas plus véridique que ce dernier. Avant comme après Socrate, tous les grands philosophes ont toujours cherché à prêcher et à édifier leurs auditeurs et leurs lecteurs. Et c'étaient précisément ceux d'entre eux qui prêchaient et édifiaient avec le plus d'insistance, qui proclamaient que leur but consistait à découvrir la vérité, rien que la vérité. Je ne crois même pas que Socrate fît exception à cet égard, bien qu'il ne cachât nullement, comme on le sait, qu'il voulait corriger ses semblables. Mais il réussit à fondre si étroitement savoir et édification, que lorsqu'il prêchait, il semblait ne rechercher que la vérité, tandis que lorsqu'il recherchait la vérité, en réalité il prêchait. C'est à Socrate que revient le mérite d'avoir créé ce que l'on appela plus tard l'éthique autonome. Mais c'est

(1) La philosophie doit se garder d'être édifiante.

également Socrate qui jeta les fondements de la connaissance scientifique. Il fut le premier à distinguer du « bien » — le « bien moral », du « mal » — le « mal moral ». Mais en même temps il enseigna que la vertu est le savoir, que l'homme savant ne peut pas ne pas être vertueux. C'est à partir de Socrate que s'introduisit dans la philosophie cet énigmatique *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* qui rendit possible l'opposition du « bon » et du « mauvais » (dans le sens moral) au « bien » et au « mal ». Quand on commence à parler du « mal », couramment, sans effort, sans le vouloir, sans s'en rendre compte même, on glisse au « mal » moral, de même que l'on substitue avec désinvolture, comme si la chose allait de soi, le « bien » moral au « bien » ou vice versa....

Les paroles de Hegel que je viens de citer, de même que la déclaration de Spinoza, contiennent un problème qui vaut la peine d'être étudié de près. Quelle que soit la question philosophique qui se présente à nous, nous y découvrons les traces évidentes de cette confusion que Socrate admit ouvertement en identifiant le savoir à la vertu et que ne purent (ou ne voulurent pas peut-être) éviter ceux-là même parmi les philosophes qui ne partageaient nullement le postulat fondamental de la pensée socratique. On dirait que cette confusion constitue *articulus stantis et cadentis philosophiae*, que la philosophie perdrait sa raison d'être si elle renonçait à cette substitution, ou bien (ce qui est plus terrible encore peut-être) si elle avouait qu'elle ne vit qu'à la faveur de cette substitution. Cependant, personne aujourd'hui ne se résoudra à identifier le savoir à la vertu. L'esprit le plus borné se rend compte que l'on peut être savant et rempli de vices, de même qu'ignorant et saint. Comment se fait-il donc que Socrate n'ait pas vu ce que le bon sens aperçoit clairement aujourd'hui? Personne ne songe à poser cette question, encore

moins songe-t-on à se demander : la philosophie peut-elle exister si c'est le bon sens qui a raison, si le plus sage d'entre les hommes s'est lourdement trompé en proclamant que la vertu et le savoir sont une seule et même chose?

Il est admis que l'idéalisme allemand en la personne de Kant et de ses successeurs, Fichte, Schelling et Hegel, a surmonté définitivement le spinozisme. Le jugement de l'histoire est exact en ce sens seulement que vers la fin de leur carrière les idéalistes allemands, ceux même qui comme Fichte et Schelling pouvaient appeler Spinoza leur premier amour philosophique, s'efforçaient par tous les moyens de se séparer de Spinoza. On estimait Spinoza, mais on le craignait, on s'éloignait de lui. Leibniz discutait avec Locke sur un ton respectueux et amical, tandis que dans sa polémique contre Spinoza perce une froide hostilité : il ne voulait pas qu'on le confondît avec l'auteur de l'*Éthique*. Cette hostilité, on la devine aussi chez Kant lorsqu'il parle de Spinoza. Quant à Fichte, à Schelling, à Hegel, on pourrait croire à leur attitude vis-à-vis de Spinoza qu'ils l'ont laissé loin derrière eux et s'en sont complètement débarrassés. Or le développement de la philosophie allemande témoigne du contraire. Kant pourtant était plus loin de Spinoza que ses successeurs. Mais c'est précisément ce qui séparait Kant de Spinoza qui fut soumis dans la philosophie post-kantienne à la critique la plus acharnée : à mesure que l'idéalisme allemand se développait, il se rapprochait du spinozisme, et nous avons le droit de considérer la « philosophie de l'esprit » de Hegel, dans son contenu sinon dans sa forme, comme le *restitutio in integrum* du spinozisme. Hegel affirmait que la philosophie ne devait pas être édifiante, Spinoza disait qu'il cherchait non la meilleure mais la vraie philosophie. Socrate, lui,

identifiait la vertu au savoir ; pour employer sa formule : il ne peut arriver rien de mal à l'homme vertueux, il ne peut arriver rien de bon au méchant. Il semble donc que Spinoza et Hegel partaient d'un principe nettement opposé à celui de Socrate. Spinoza écrivait dans l'*Éthique* : l'expérience quotidienne nous montre que les succès (c'est-à-dire le bien) et les échecs (c'est-à-dire le mal) se répartissent également entre les justes et les impies. Bien entendu, Hegel était tout à fait d'accord avec Spinoza en ceci. Dans sa *Philosophie de la Religion* il affirme que le miracle en tant que rupture des rapports naturels des choses serait une violence contre l'esprit. Hegel se montre en ce cas plus spinoziste encore que Spinoza. Spinoza se réfère en effet à l'expérience quotidienne qui le convainc que les succès et les échecs se répartissent indifféremment entre les bons et les méchants. Cette connaissance, comme toute connaissance empirique, n'est pas encore la connaissance supérieure, vraie, *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva,* celle que recherche la philosophie. Hegel, lui, ne se réfère même pas à l'expérience : ce qu'il sait, il le sait avant toute expérience, l'expérience ne lui est pas nécessaire ; il lui faut comme à Spinoza *tertium genus cognitionis,* et il ne se contente pas du simple fait, mais lui trouve un fondement dans la structure même de l'être. Si le malheur ne frappait que les impies, et si les justes seuls connaissaient le succès, ce serait un miracle ; or le miracle est une violence contre l'esprit. Par conséquent, comme l'esprit ne supporte pas la violence, la vertu, pour employer le langage de Socrate, est une chose, et le savoir en est une autre. Tel est le sens des paroles de Spinoza, tel est le sens des paroles de Hegel. Et cependant, Spinoza et Hegel ont suivi la voie ouverte par Socrate : tout au long de leur œuvre ils n'ont cessé de développer cette

idée que la vertu et le savoir sont une seule et même chose, qu'il ne peut arriver rien de mal au juste et rien de bon au méchant ; non seulement leur philosophie ne pouvait et ne voulait renoncer à édifier, mais c'était précisément dans l'édification qu'elle voyait sa tâche principale, unique même peut-on dire. Spinoza conclut sur un ton inspiré ses réflexions sur Dieu et l'esprit exposées dans les deux premières parties de l'*Éthique* :

Hujus doctrinae cognitio ad usum vitae conferat : 1. *Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus.... Haec ergo doctrina nos docet... in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione....* 2. *Quatenus docet quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt... nos gerere debeamus, nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre.*

Hegel ne le cède en rien sous ce rapport à Spinoza. Ayant pris contre Kant la défense de l'argument ontologique, il dit dans sa *Logique* :

« Der Mensch sich zu dieser Allgemeinheit in seiner Gesinnung erheben soll, in welcher es ihm in der That gleichgültig sey... ob er sey oder nicht sey, d. i. im endlichen Leben sey oder nicht sey u. s. w. selbst si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, wie ein Römer gesagt, und der Christ soll noch mehr in dieser Gleichgültigkeit befinden (1). »

(1) L'homme doit, par la pensée, atteindre à une généralité telle qu'il lui devienne effectivement indifférent s'il existe ou s'il n'existe pas, c'est-à-dire s'il existe ou s'il n'existe pas dans la vie finie, de sorte que « si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae », comme disait le poète romain ; cette indifférence doit être encore plus proche au chrétien.

Essayez d'enlever à Spinoza ses *docet* et *quomodo nos gerere debeamus*, que restera-t-il de sa philosophie ? Et que deviendra l'argument ontologique si l'homme ne consent pas « sich zu dieser Allgemeinheit erheben, in welcher es ihm in der That gleichgültig sey ob er sey oder nicht sey », ainsi que Hegel traduit en son langage la suggestion de Spinoza : *Debeamus aequo animo utramque faciem fortunae exspectare et ferre* ?

II

La *Critique de la raison pratique* de Kant provoquait tout particulièrement l'irritation de Hegel et de ses disciples, et précisément parce qu'ils y trouvaient portée au maximum cette « édification » dont nous venons de parler. On sait que la *Critique de la raison pratique* est tout entière fondée sur l'idée du devoir pur, de ce que Kant appelle l'impératif catégorique. Du reste, la « critique de la raison » aussi bien théorique que pratique était en général insupportable pour Hegel. Critiquer la raison était à ses yeux un péché mortel contre la philosophie. Il se moquait de toutes les façons des « critiques » de Kant et comparait le philosophe de Kœnigsberg à ce scolastique qui voulait apprendre à nager avant d'entrer dans l'eau. Les plaisanteries passent souvent pour des arguments, et l'ironie de Hegel produisit un certain effet, bien que sa comparaison fût complètement fausse. Kant avait-il commencé par se demander comment il fallait philosopher, et ne s'était-il attaqué aux problèmes philosophiques qu'après avoir obtenu une réponse à cette première question ? Kant termina sa *Critique de la raison pure* à cinquante-sept ans ; il s'occupait déjà de philosophie depuis de longues années sans se demander si les procédés de recherche de la vérité qu'il utilisait comme tout le monde dans le domaine des sciences exactes, pouvaient être

appliqués à la solution des problèmes métaphysiques. C'est vers la soixantaine seulement, sous l'influence du « scepticisme » de Hume peut-être, ou bien frappé par les antinomies qu'il avait rencontrées sur les confins de la pensée, que Kant, comme il le raconte lui-même, se réveilla de son sommeil dogmatique ; c'est alors que surgirent en lui ces doutes qui l'amenèrent à la « critique » de la raison : peut-être que les méthodes de recherche de la vérité élaborées par les sciences exactes et qui donnent de si excellents résultats, sont inapplicables aux problèmes métaphysiques? Il est difficile d'admettre que Hegel n'ait pas compris combien peu Kant ressemblait au scolastique ridicule. Mais il ne savait probablement que répondre à Kant et se rendait compte en même temps que si la « critique » de la raison eût été réalisée, elle aurait ruiné les fondements mêmes de la pensée humaine. Que cette inquiétude n'était pas entièrement étrangère à Hegel, on le devine à certaines réflexions de la *Phénoménologie* :

« Inzwischen wenn die Besorgniss in Irrthum zu gehen, ein Misstrauen in die Wissenschaft sezt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ins Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Misstrauen in dies Misstrauen gesetzt und besorgt werden soll, dass diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist (1). »

La méfiance, et la méfiance envers la méfiance ! Y a-t-il place en philosophie pour une telle lutte entre

(1) Si la crainte de se tromper conduit à la méfiance à l'égard de la connaissance qui accomplit sa tâche sans se soucier de telles craintes, on ne comprend vraiment pas pourquoi on ne lui opposerait pas la méfiance à l'égard de la méfiance en admettant que cette crainte de se tromper constitue déjà une erreur.

les méfiances? Kant savait avant Hegel, et il en parle suffisamment dans son livre, que les sciences exactes n'ont pas besoin de la critique de la raison et accomplissent tranquillement leur tâche sans se soucier des doutes et des inquiétudes des philosophes ; rien ne leur est plus étranger que la méfiance à l'égard de leur œuvre. Mais là n'est pas la signification de la remarque de Hegel. L'important, c'est qu'il vint à l'esprit de Hegel que l'on pouvait avoir confiance dans la connaissance, mais que l'on pouvait aussi s'en méfier. Il écarte aussitôt cette pensée, il est vrai, en indiquant, « was sich Furcht vor dem Irrthum nennt, eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen ist ». Mais il est peu probable que cette considération puisse faire oublier au lecteur que Hegel lui-même a senti parfois avec inquiétude qu'on pouvait accorder confiance à la connaissance, mais qu'on pouvait aussi lui refuser cette confiance, et qu'à la méfiance à l'égard de le connaissance, il n'y avait rien d'autre à opposer que la méfiance envers la méfiance. Pour celui à qui la connaissance scientifique apparaît comme l'idéal de la philosophie, voilà une pensée véritablement bouleversante. Il se trouve donc qu'en dernier ressort la connaissance est fondée sur la confiance que nous lui accordons, et que c'est à l'homme qu'il appartient de décider, de choisir librement si la connaissance mérite ou non sa confiance. Que faire de cette liberté? Et même s'il apparaissait que la crainte de l'erreur dans ce cas est la crainte de la connaissance, cela ne simplifierait nullement la situation : si la connaissance fait peur, c'est qu'elle recèle peut-être en effet quelque chose de terrible, dont l'homme doit se garder. La crainte de la connaissance pose un problème aussi difficile que celui que soulève la méfiance à l'égard de la connaissance. Et bien entendu, avant tout le

philosophe doit surmonter d'une façon ou d'une autre sa méfiance et ses craintes. Tant qu'il cherchait naïvement la vérité, sans se douter qu'il pouvait y avoir dans ses méthodes de recherche un vice qui empêchât l'homme de reconnaître la vérité même lorsqu'il la rencontrait sur sa route, tant qu'il était tout aussi naïvement convaincu que la connaisance devait être bienfaisante pour l'homme, le philosophe pouvait se livrer paisiblement à sa tâche ; il lui semblait que la confiance est fondée uniquement sur le savoir et que seul le savoir est capable de dissiper toutes les terreurs. Mais soudain il se trouve que le savoir ne peut se fonder sur lui-même, qu'il exige qu'on lui fasse confiance, et que non seulement il ne dissipe pas les terreurs, mais les provoque au contraire.

Si Hegel s'était décidé à approfondir cette pensée, peut-être aurait-il vu que le péché de Kant n'était pas d'avoir critiqué la raison, mais de n'avoir jamais pu se décider à tenir la promesse qu'il avait faite de nous donner une critique de la raison. Spinoza dit : *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* ! Kant aurait pu prendre cette phrase comme épigraphe à sa « critique ». Et en effet, critiquer la raison n'est-ce pas porter atteinte à ses droits souverains et se rendre coupable de lèse-majesté ? Qui à le droit de critiquer la raison ? Quelle est la puissance qui osera mettre la raison à sa place et la priver de son sceptre ? Kant affirmait, il est vrai, qu'il avait limité les droits de la raison pour ouvrir la route à la foi ; mais la foi de Kant est une foi dans les limites de la raison, c'est la raison elle-même, mais sous un autre nom. Si l'on veut donc, Hegel qui parlait de la méfiance envers la méfiance, était plus radical, plus audacieux que Kant, mais en paroles seulement, bien entendu. Car en fait Hegel n'eut jamais ni l'audace ni le désir de s'arrêter un instant et de se demander pourquoi il avait tellement confiance dans la raison et dans la connaissance, et d'où lui venait cette confiance. Il lui arriva plus d'une fois de frôler cette question, mais il passa toujours outre. Chose étrange, Hegel n'appréciait guère la Bible : il n'aimait pas le Nouveau Testament ; quant à l'Ancien, il le méprisait ; et cependant, quand surgit devant lui le problème philosophique fondamental, oubliant tout ce qu'il avait dit sur l'Écriture, il chercha un appui dans le récit biblique du péché originel. Hegel écrit : « Nach der alten Erzählung vom Sündenfall... die Schlange den Menschen nicht betrogen hat, denn Gott sagt : siehe Adam ist worden wie unser einer, er weiss, was Gut und Böse ist. » Et une autre fois encore, dans ses méditations sur le destin de Socrate (dans la même *Histoire de la Philosophie*) nous lisons : « Die Frucht des Baumes der Erkenntniss des Guten und des Bösen, d. h. der aus sich schöpfenden Vernunft, das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle Zeiten. » Ce n'est pas seulement Hegel qui pense ainsi : tous nous sommes persuadés que le serpent qui a séduit nos premiers parents et les a engagés à goûter des fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, ne les a pas trompés, que le menteur était Dieu qui avait interdit à Adam de manger de ces fruits dans la crainte que l'homme ne devint un dieu. Convenait-il à Hegel de se référer à l'Écriture ? ceci est une autre question. Hegel pouvait tout se permettre, et ses disciples qu'indignait l'athéisme (ou le panthéisme) de Spinoza, écoutaient pieusement les discours de Hegel et considéraient presque sa philosophie comme la seule apologie possible du christianisme.

Cependant, cette fois encore Hegel ne faisait que répéter Spinoza, avec cette différence que Spinoza déclarait ouvertement, courageusement qu'il n'y a

pas de vérité dans la Bible et que l'unique source de la vérité est la raison, tandis que Hegel parlait de révélation au moment même ou dans la discussion entre Dieu et le serpent il prenait le parti de ce dernier. Nul doute que si le problème de la vérité avait été proposé sous cette forme à Spinoza, il aurait pleinement approuvé Hegel. Puisqu'il faut choisir entre Dieu qui nous met en garde contre les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, et le serpent qui nous vante ces fruits, l'Européen cultivé ne peut hésiter : il suivra le serpent. L'expérience quotidienne nous convainc que les gens savants jouissent de grands avantages vis-à-vis des ignorants ; par conséquent, celui-là ment qui cherche à compromettre le savoir à nos yeux, tandis que la vérité parle par la bouche de celui qui magnifie le savoir. Certes, comme je l'ai déjà dit, d'après Spinoza, de même que d'après Hegel qui le suivait en tout, l'expérience ne nous donne pas la connaissance parfaite, *tertium genus cognitionis*. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de choisir entre le serpent et Dieu, nous sommes dans la même situation que quand il nous faut choisir entre la méfiance à l'égard du savoir, et la méfiance vis-à-vis de la méfiance. Dans les moments difficiles, la raison refuse de nous guider et l'on est obligé alors de se décider à ses risques et périls, sans avoir la garantie que notre décision se trouvera justifiée par ses résultats.

III

Je sais certes que non seulement Spinoza et Hegel mais Kant lui-même n'auraient jamais admis que la raison pût se refuser à guider l'homme. « La raison recherche avidement les jugements généraux et nécessaires », ainsi s'exprime Kant au début de sa *Critique de la raison pure* (1re éd.). Et pas une seule fois il ne se demande au cours de son ouvrage : pourquoi devons-nous nous mettre en quatre pour fournir à la raison ce qu'elle recherche avec tant d'avidité ? Et qui est ou qu'est-ce que c'est que cette raison qui dispose d'un si grand pouvoir sur l'homme ? Cependant, ce fait que la raison est possédée d'une passion comme tout être limité, devrait déjà suffire à nous mettre sur le qui-vive et à rendre suspects à nos yeux la raison et les jugements généraux et nécessaires auxquels elle aspire. Mais je le répète, la raison demeure au-dessus de tout soupçon, même pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Telle a toujours été la tradition de la pensée humaine : la méfiance à l'égard de la raison a toujours été considérée comme un crime de lèse-majesté. Platon disait que le plus grand malheur qui pût arriver à l'homme, c'était de devenir *μισόλογος*. Pour Aristote, *Καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων, ἐξ ἀνάγκης ἄρά ἐστιν τὸ ἐπιστητὸν*. C'est-à-dire : La connaissance est la connaissance générale et nécessaire. Depuis Socrate

nous avons définitivement renoncé à ce qui constitue le problème essentiel de la connaissance et, du même coup, au problème métaphysique. Le but de la pensée socratique était précisément de préserver la connaissance de toute tentative de critique, ainsi que cela apparaît dans cette affirmation qui à première vue constitue précisément la condition et le principe de toute critique : je sais que je ne sais rien (affirmation qui selon le propre témoignage de Socrate lui valut d'être proclamé par l'oracle le plus sage de tous les hommes), mais qui tue en germe la possibilité de toute critique. Celui-là seul en effet dira qu'il sait qu'il ne sait rien, qui est convaincu que le savoir est l'unique source de la vérité. Ce n'est pas en vain, qu'à propos du destin de Socrate, Hegel se souvint de l'arbre de la science et des paroles du serpent tentateur : *Eritis sicut dei*. Seul celui qui a goûté aux fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, est capable de se livrer sans retour aux enchantements de la connaissance. Pour Socrate, le mépris du savoir était le péché mortel. Il reprochait aux poètes en les raillant de chercher à atteindre la vérité par d'autres voies que celles de la connaissance. Il ne trouvait pas de mots assez durs pour ceux qui ne sachant rien, croyaient qu'ils savaient quelque chose. D'où vient cette assurance inébranlable que seul le savoir apporte à l'homme la vérité ? Et que signifie cette assurance dont nous avons tous hérité de Socrate ? L'oracle a-t-il séduit Socrate comme le serpent de la Bible avait séduit jadis Adam ? Ou bien la tentation se dissimulait-elle autre part, et la Pythie, de même qu'Ève, n'a fait que tendre à Socrate le fruit dont elle avait goûté à la suggestion d'une force qui échappe à notre perspicacité ?

Quoi qu'il en soit, après Socrate les représentants les plus marquants de la pensée humaine ne peuvent faire

autrement que d'identifier la vérité aux fruits de l'arbre de la science. Telle est la signification de l'avertissement de Platon au sujet du *μισόλογος*, telle est la signification du *καθόλου* et du *ἐξ ἀνάγκης* d'Aristote, du *omnibus dubitandum* et du *cogito ergo sum* de Descartes, du *verum est index sui et falsi* de Spinoza. Voilà pourquoi Kant déclare au début de sa « critique » que la raison recherche avidement les jugements généraux et nécessaires. Tout cela constitue l'héritage de Socrate. Depuis Socrate la vérité pour les hommes s'est confondue avec les jugements généraux et nécessaires : tout le monde est convaincu que la pensée n'a le droit de s'arrêter que lorsqu'elle s'est heurtée à la nécessité qui met fin à toutes les recherches, à toutes les curiosités. Et en même temps personne ne doute qu'en pénétrant jusqu'aux rapports nécessaires des choses, la pensée accomplit la tâche suprême de la philosophie. De sorte que Hegel voyait assez juste en somme lorsqu'il démontrait qu'il n'y a pas de « philosophies », qu'il y a « la philosophie », que tous les philosophes ont toujours compris de même la mission que leur avait imposée le destin. Tous ils cherchaient à découvrir l'ordre rigoureux et immuable de l'être, car tous, et ceux-là même qui comme Socrate savaient qu'ils ne savaient rien, étaient complètement hypnotisés par l'idée que cet ordre qui ne dépend de personne devait exister, qu'il était impossible qu'il n'existât pas, de même qu'il doit exister une science qui découvre cet ordre à l'homme. Socrate affirmait, il est vrai, que le savoir parfait n'appartient qu'aux dieux, que la science de l'homme est incomplète. Mais en disant cela il magnifiait encore davantage le savoir, car ses paroles signifiaient en somme que la liberté des dieux n'était pas absolue elle non plus : le savoir lui posait des bornes en fixant les limites non seulement

du possible et de l'impossible, mais même de ce qui est permis et interdit. Dans l'*Eutyphron* écrit par Platon du vivant de son maître, Socrate démontre qu'il n'est pas donné de choisir même aux dieux : ils ne sont pas libres de ne pas aimer le juste, tout comme doivent l'aimer les mortels. Les mortels et les immortels sont également soumis au devoir et à la nécessité. C'est pourquoi la tâche de la philosophie consiste en découvrant les rapports nécessaires des choses, c'est-à-dire en obtenant le savoir, à convaincre les hommes que l'on ne peut discuter avec la Nécessité, qu'il faut lui obéir. Bien entendu, les sciences exactes établissent elles aussi les rapports nécessaires des choses et enseignent aux hommes l'obéissance, mais la philosophie ne se contente pas de cela : il ne lui suffit pas que les hommes acceptent la Nécessité et s'accommodent d'elle : elle veut obtenir des hommes qu'ils aiment la Nécessité, qu'ils la vénèrent comme au temps jadis ils aimaient et vénéraient les dieux.

Il se peut que la différence essentielle entre Socrate et les sophistes, différence que l'histoire nous a soigneusement dissimulée, consiste précisément en ce fait que lorsque les Grecs de la seconde moitié du v^e^ siècle découvrirent que les dieux olympiens étaient l'œuvre de l'imagination, et que les « contraintes » de tout genre provenaient non d'êtres vivants qui prenaient à cœur le destin des hommes mais de la Nécessité indifférente à tout, les sophistes, ainsi que plus tard saint Paul, réagirent avec violence : puisque les contraintes viennent non des dieux mais de la Nécessité, alors rien n'est vrai, tout est permis. Le *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* de Protagoras a la même signification, semble-t-il, que la phrase de saint Paul : si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons (I, *Cor.* 15, 32), bref, faisons ce qui nous passe par la tête, vivons comme nous

voulons. Pas plus que les sophistes, Socrate n'admettait l'existence des dieux. Et cela se comprend : celui qui craint d'être *μισόλογος*, celui qui voit dans le savoir l'unique source de la vérité, celui-là ne peut consentir à admettre les dieux. Avec une naïveté fort séduisante peut-être mais convenant peu à un philosophe qui voulait tout éprouver, tout questionner, Socrate se détourna dédaigneusement des poètes, des artistes, uniquement parce que s'il leur arrive parfois de découvrir de hautes vérités, ils ne les obtiennent pas du savoir mais d'une autre source et ne sont pas capables d'expliquer comment ils les ont trouvées. Socrate n'a pas confiance dans les hommes « inspirés » des dieux : comment leur faire confiance puisque l'on sait que les dieux n'existent pas ? ou bien — si l'on admet le commentaire de Hegel — puisque l'on sait que Dieu a trompé l'homme, ainsi qu'Il l'avoua lui-même lorsque le serpent ayant pénétré ses intentions cachées, les révéla à nos premiers parents ? En tout cas, si l'on veut être prudent, mieux vaut s'en tenir à Protagoras : *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσιν οὐθ' οὐκ εἰσιν.* (Pour ce qui est des dieux, je ne sais s'ils existent ou s'ils n'existent pas.) Devant ses juges qui devaient se prononcer sur l'accusation d'athéisme d'Anitas et de Mélyte, Socrate dit en somme la même chose que Protagoras ; mais comme il s'agissait de l'immortalité de l'âme et non de l'existence des dieux, nombre de gens se figurent encore aujourd'hui que Socrate pensait autrement que Protagoras. En réalité, tous deux partaient de la même idée, mais y réagissaient différemment, bien qu'avec la même passion. Protagoras disait : Si les dieux n'existent pas, si l'âme n'est pas immortelle, si la vie humaine se réduit à cette brève existence terrestre qui commence par la naissance et se termine par la mort, si nous ne sommes pas reliés par des liens invi-

sibles à des êtres supérieurs, bref, si tout ce qui commence dans ce monde y finit aussi, alors qu'est-ce qui peut enchaîner le caprice de l'homme et au nom de quoi l'homme renoncera-t-il à son caprice ? Pourquoi l'homme en ce cas ne donnerait-il pas libre cours à ses désirs et à ses passions ? Il est obligé parfois de se soumettre à la force pour autant qu'il ne peut la vaincre et y échapper par la ruse ; mais s'y soumettre ne signifie pas encore reconnaître ses droits suprêmes, définitifs. Mangeons, buvons, réjouissons-nous, pour parler comme saint Paul. L'attitude de Socrate à l'égard de la vérité qu'il a découverte est toute différente : de même que Protagoras, il ne doute pas un seul instant que c'est à la raison de trancher la question de l'existence des dieux, et avec cette honnêteté intellectuelle qui le caractérisait et en laquelle il voyait (et nous aussi après lui) la plus haute vertu du philosophe, il dut reconnaître qu'aux yeux de la raison on pouvait aussi bien admettre l'existence des dieux et l'immortalité de l'âme que les nier. De plus — cela il ne le disait pas mais il est à croire qu'il le pensait — puisque la science est incapable de fournir une réponse positive à ces questions, puisqu'un examen scrupuleux l'amène, ainsi que Protagoras (si différent de lui sous tous les rapports), à la même conclusion : peut-être que les dieux existent, peut-être n'existent-ils pas, c'est donc que la cause des dieux est perdue : il y a tout lieu de croire qu'ils ont été inventés par les hommes. Et cependant, la solution proposée par Protagoras était inacceptable pour Socrate, de même qu'il aurait repoussé avec indignation les paroles de saint Paul s'il avait pu les connaître. Tout valait mieux aux yeux de Socrate que le *homo-mensura* de Protagoras ou le « mangeons et buvons » de l'apôtre. Que reste-t-il à mesurer à l'homme si tout ce qui est mesurable est transitoire et sujet

au changement ? Et comment peut-on songer à se réjouir lorsque l'on sait que les jours sont comptés et que l'on n'est pas sûr du lendemain ?

Bien avant Socrate, les grands philosophes et les poètes grecs considéraient avec terreur l'angoissante incertitude de notre douloureuse existence. Héraclite enseignait que tout passe, que rien ne demeure. Avec une force qui n'a jamais été dépassée les tragiques peignaient l'horreur de la vie humaine. Et pourtant, Héraclite, comme s'il faisait écho à travers les siècles au prophète Isaïe et à saint Paul qui répétait Isaïe, Héraclite pouvait encore dire que ce que les dieux nous avaient préparé dépassait tous les rêves, tous les espoirs des humains. Mais il n'était déjà plus donné à Socrate de parler ainsi : nous ne savons pas ce qui nous attend après la mort, or n'est-il pas honteux de parler de ce qu'on ne sait pas ? Héraclite, Isaïe, saint Paul étaient aussi inacceptables pour Socrate ensorcelé par le savoir, que Protagoras qui glorifiait l'arbitraire. Il est évident que les hommes de la Bible et les philosophes du genre de Héraclite puisaient leur sagesse à des sources extrêmement douteuses ; ils étaient semblables aux poètes qui dans un élan d'enthousiasme injustifié proclamaient des choses qu'eux-mêmes ne comprenaient pas. Sans savoir, il n'y a ni vérité ni bien. Par conséquent, le savoir est l'unique source de tout ce qui importe à l'homme ; il donne à l'homme, il ne peut pas ne pas lui donner « l'unique nécessaire ». Certes, si le savoir nous révélait les dieux et l'immortalité de l'âme, ce ne serait pas mal du tout ; mais puisqu'il en est autrement, nous nous arrangerons sans cela. C'est ainsi que Socrate comprit la tâche qui lui incombait. Il voyait tout aussi bien qu'Aristote que l'homme savant pouvait être méchant, mais il avait découvert que notre existence se termine avec

la mort ; puisqu'il en est ainsi, le serpent de la Bible et la Pythie avaient raison : la vertu réside uniquement dans le savoir. Aux yeux de tous, publiquement, Socrate devait répéter le geste que, selon le mythe antique dont personne ne peut témoigner, avait accompli Adam.

IV

Le serpent n'a pas trompé l'homme. Les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, c'est-à-dire, comme nous l'a expliqué Hegel, la raison qui extrait tout d'elle-même, sont devenus les principes de la philosophie pour tous les temps. La « critique de la raison » que contenait l'interdiction de goûter aux fruits de l'arbre dont devaient venir tous nos maux, fut remplacée par la « méfiance envers la méfiance », et Dieu fut chassé du monde qu'Il avait créé, tandis que son pouvoir passait en totalité à la raison. Celle-ci n'avait pas créé le monde, il est vrai, mais elle nous offrait en nombre illimité ces mêmes fruits contre lesquels le Créateur nous avait mis en garde. Il faut croire que ce fut précisément leur « infinité » qui séduisit l'homme : dans ce monde où les fruits de l'arbre de la science sont devenus le principe non seulement de toute philosophie, mais de l'être lui-même, l'humanité pensante rêvait à la possibilité de victoires et de conquêtes grandioses. De qui fallait-il se méfier : du serpent qui vantait la raison ou bien de Dieu qui « critiquait » cette raison ? La réponse ne pouvait faire de doute : selon la parole de Hegel, il faut opposer la méfiance à la méfiance. Hegel n'a oublié qu'une chose, *bona fide* sans doute : si le serpent a dit la vérité, si ceux qui goûtent aux fruits de l'arbre de la science deviennent

effectivement *sicut dei*, si la Pythie avait raison elle aussi et Socrate était en effet le plus sage des hommes, alors la philosophie ne peut pas ne pas être édifiante : son essence, sa signification, c'est édifier. Et non pas seulement chez nous, sur terre, mais dans l'autre monde aussi, au cas où l'homme est destiné à revivre après sa mort ; rien ne changera sous ce rapport : *μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ ἑκάστης ἡμέρας περὶ τῆς ἀρετῆς λόγους ποιεῖσθαι* (Le bien suprême pour l'homme consiste à s'entretenir quotidiennement de la vertu). Autrement dit, d'après la sagesse de Socrate le bien suprême pour l'homme est de se nourrir des fruits de l'arbre de la science.

Ce n'est pas en vain que Hegel s'est souvenu en parlant de Socrate, du mythe de la chute de l'homme. Il se trouve que le péché est héréditaire : Socrate répète Adam. Dans l'interprétation de Hegel on retrouve toutes les circonstances de la chute du premier homme (et il se peut que Hegel souligna ce parallélisme à dessein). Le serpent, c'est le dieu de Delphes ; et la femme intervient cette fois aussi : Xantippe ne pouvait jouer le rôle d'Ève, il est vrai, mais la Pythie le remplit parfaitement ; elle cueille les fruits de l'arbre de la science et persuade Socrate qu'ils sont *μέγιστον ἀγαθόν τῷ ἀνθρώπῳ* et que ce sont eux, par conséquent, et non les fruits de l'arbre de vie, qui fournissent à l'homme « l'unique nécessaire ». Cependant, bien que Hegel ne cesse de répéter obstinément que le savoir est lié à la méfiance à l'égard de la méfiance, à la rupture avec Dieu, à la confiance dans le serpent, sa philosophie ne nous montre pas avec la netteté et la plénitude désirables ce que nous ont apporté les fruits de l'arbre de la science. Si Hegel allait avec tant d'enthousiasme vers le serpent, c'est qu'il ne soupçonnait sans doute pas ce qui pouvait résulter de ce commerce.

Les illuminations de Socrate lui étaient étrangères et incompréhensibles. Il prétendait s'être assimilé toutes les idées philosophiques d'Héraclite, mais il n'en avait besoin que pour atteindre certains buts extérieurs. Parmi les anciens seul Aristote lui était véritablement proche, et je crois ne pas exagérer en disant que de tous les philosophes de l'antiquité, c'est Aristote qui a exercé sur Hegel une influence décisive. Aristote, *μέτριος εἰς ὑπερβολήν*, qui savait avec un art inimitable s'arrêter à temps et qui était persuadé qu'il fallait chercher la vraie, l'authentique réalité dans les zones moyennes de l'être, les confins de la vie ne présentant aucun intérêt pour nous. Aristote apparaissait à Hegel comme le modèle des esprits philosophiques : la prudence du Stagyrite était à ses yeux la meilleure garantie de ce qu'il considérait comme son idéal, — la rigueur scientifique. Le « meilleur » doit être cherché entre le « trop » et le « pas assez ». C'est là aussi qu'il faut chercher la vérité. Le fini, enseignait Aristote, est le signe de la perfection [1] ; et c'est dans cette doctrine que Hegel trouva un sûr refuge contre les vagues du « mauvais infini qui menacent de submerger les hommes. Quand Socrate entendit les paroles du serpent (qu'il me soit permis après Hegel de m'en tenir aux images de la Bible), « eritis sicut dei », et que se détournant de Dieu il goûta aux fruits de l'arbre de la science, il alla jusqu'au bout : seuls ces fruits donnent la vie à l'homme. Aristote, lui, s'arrêta à temps. Tout au long de son *Éthique* on trouve des remarques de ce genre : *οἱ δὲ τὸν τραχιτόμενον... εὐδαίμονια φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἄγαθον, ἢ ἑκόνσες ἢ ἀκόντες οὐδὲν λέγουσιν* (*N. Éth.* 1153 b 20). C'est-à-dire : celui qui affirme que le juste peut être heureux

(1) *τὸ δ' ἄριστον τελειον τι φαίνεται* (*N. Éth.* 1097, a, 28).

jusque dans les supplices, celui-là, volontairement ou non, prononce une absurdité. De telles remarques, jetées comme en passant, constituent le fondement même de l'éthique d'Aristote ; elles sont évidemment dirigées contre Socrate dont la pensée et la vie véhémente apportaient un témoignage tout différent. Sa conviction qu'il ne peut rien arriver de mal à l'homme vertueux et que le savoir est la vertu, conviction qui apparaît à nombre de gens comme l'expression d'un naïf optimisme, cachait la plus terrible, la plus cruelle vérité qu'acceptât jamais âme humaine. Quand les écoles issues de Socrate déclaraient solennellement que l'homme vertueux serait heureux jusque dans le taureau de Phalaris, elles se contentaient d'exprimer sous une nouvelle forme ce qui faisait la signification, l'essence même de l'éthique socratique. Et au contraire, quand Aristote insistait que la seule vertu ne suffisait pas pour la béatitude, et que celle-ci exigeait un certain minimum de biens temporels, il se défendait contre Socrate. Aristote se refusait à admettre que les fruits de l'arbre de la science pussent finir par pousser l'homme jusque dans le ventre du taureau de Phalaris et lui faire goûter cette béatitude dont parlent non seulement les stoïciens mais aussi les épicuriens et qui constitue le fondement de l'éthique du dernier des grands philosophes de l'antiquité, Plotin. Le déshonneur de ses filles, le meurtre de ses fils, la destruction de sa patrie, rien ne trouble la béatitude du sage, enseigne Plotin (*Enn.* I, IV, 789). La signification et l'importance de l'éthique tient précisément à cela que son « bien » est autonome, c'est-à-dire complètement indépendant des *res quae in nostra potestate non sunt.* L'éthique qui a peur et qui se détourne donc, comme chez Aristote, du taureau de Phalaris, renonce en somme à sa tâche essentielle. Socrate le voyait ; il savait lui ce qu'apportent aux hommes les fruits de l'arbre de la science ; il y avait goûté comme y avait goûté jadis Adam. Tandis que pour Aristote, de même que pour Hegel de nos jours, ces fruits n'étaient que *θεωρία* ; il se contentait de les contempler et ne se doutait donc même pas du terrible poison dont ils étaient imprégnés. Aussi n'est-ce pas chez Socrate qu'il faut aller chercher la naïveté et l'insouciance, mais chez ceux qui ont trahi Socrate *ἢ ἑκόντες, ἢ ἀκόντες.* Aristote avait recours au minimum de biens temporels pour échapper au taureau de Phalaris ; mais ce taureau n'est pas une fiction, c'est la réalité même. Et le savoir n'a pas le droit de nier son existence ; il doit même couper court à toute tentative ayant pour but d'expulser le taureau de Phalaris hors des limites du réel. Tout ce qui est réel doit être reconnu raisonnable. C'est ce que disait Hegel. C'est ce que disait aussi deux mille ans avant lui Aristote : *πάντα γὰρ φύσει ἔχεται τι θεῖον.* (Il y a du divin dans la nature de toute chose (1). De sorte que l'on peut trouver des traces de divin jusque dans le taureau de Phalaris, et la raison n'a pas le droit par conséquent de lui refuser sa bénédiction. Finalement, la sagesse apporte à l'homme non pas *εὐδαμονίαν*, non pas la béatitude, mais quelque chose de tout différent ; ou pour mieux dire, la béatitude promise par la sagesse est pire que les pires malheurs qui frappent les mortels. Mais comment la sagesse qui les conduit jusqu'au taureau de Phalaris pourrait-elle séduire les humains ? En homme pratique Aristote sentit le danger : il comprit que la sagesse de Socrate ne peut trouver dans le monde ce désintéressement, cet esprit de sacrifice sur lesquels comptait son éthique. Et ce même sens pratique souffla à Aristote que le mépris que les philo-

(1) *N. Éth.* 1170 a 13.

sophes témoignent d'ordinaire à la foule, *τοῖς πολλοῖς*, est simulé. La philosophie ne peut se passer du *consensus omnium ;* sous ce rapport elle apparaît comme *captatio benevolentiae* de ces *πολλοί* qu'en paroles elle repousse. Mais si c'est ainsi, il n'y a pas place dans l'éthique pour le taureau de Phalaris. L'éthique doit garder à sa disposition un certain minimum de biens temporels. Quand un tel minimum est garanti, ou bien quand on réussit au moins à convaincre les hommes que ce qui les terrifie et leur apparaît par conséquent éternellement problématique, est repoussé à une distance suffisante, de sorte que toute menace directe est écartée, c'est alors seulement qu'on peut se mettre à philosopher en toute tranquillité. Alors on peut accepter le cas échéant des mains de Socrate sa vérité que la vertu et le savoir sont une seule et même chose ; cette vérité acquiert alors, certes, une autre signification que celle que lui conférait le plus sage d'entre les hommes, mais c'est précisément ce qu'il faut : la philosophie devient à la fois *vera* et *optima*, mais elle ne se trouve pas obligée d'exiger des hommes l'impossible.

Il fut d'autant plus facile à Aristote d'échapper au taureau de Phalaris, que Socrate lui-même lui avait soufflé (peut-être intentionnellement) comment il fallait s'y prendre pour cela. Il semblait que le savoir dont Socrate avait promis d'enrichir l'humanité, devait la conduire vers des sources toutes nouvelles, ignorées jusqu'alors, et que le bien découvert par ce savoir ne pouvait rien avoir de commun avec le bien que les hommes obtenaient auparavant.

Mais comme je l'ai déjà indiqué, parti à la recherche du savoir et du bien, Socrate s'adressa justement aux hommes dont lui-même disait qu'ils ne savaient rien, n'entretenaient aucun rapport avec le bien et ne se vantaient de leur science que parce qu'ils avaient perdu

toute honte : Socrate se tourna vers les médecins, vers les cuisiniers, les charpentiers, les hommes politiques, etc. Les historiens de la philosophie se sont souvent demandé comment le plus sage des hommes avait pu confondre ce qui est utile dans la vie quotidienne avec ce qui est moralement bon ; ils ont vu là une de ces inconséquences que ne parviennent pas à éviter les plus grands esprits. Mais il est à croire que si inconséquence il y a, elle fut voulue. Il n'aurait pas été difficile à Socrate de mettre à nu le *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* dont il se rendait coupable. Et seul avec lui-même, n'étant plus entouré de disciples angoissés qui voulaient obtenir des réponses à toutes les questions, et d'adversaires perspicaces qui menaçaient d'appeler de son vrai nom la source où il puisait ses vérités, Socrate sans nul doute voyait clairement que l'« utile » des médecins et des cuisiniers ne ressemblait pas du tout au « bien » dont il était appelé à doter les hommes. C'était en cela probablement que consistait le « secret » de Socrate qu'il dissimulait avec tant de soin sous le masque de l'ironie et de la dialectique : puisque les dieux n'existent pas, il faut accepter la sagesse du serpent. Or le serpent ne dispose pas de l'arbre de vie (*res quae in nostra potestate non sunt*) ; il ne dispose que de l'arbre de la science : à partir du moment où les dieux quittèrent le monde, l'arbre de la science cacha pour toujours l'arbre de vie.

V

Nous ne connaissons Socrate qui ne laissa aucun écrit, que par les récits de ses disciples, Platon et Xénophon, et par des renseignements de seconde main, mais tout ce qui nous apparaît dans la doctrine de Socrate peu clair, discutable, incomplet, peut être complété et éclairci d'après les ouvrages de Spinoza. Il ne sera pas exagéré de dire, je crois, que Socrate ressuscita en Spinoza, ou même que Spinoza fut la seconde incarnation de Socrate. « Opfert ehrerbietig den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza » (inclinez-vous avec vénération devant la mémoire du saint Spinoza repoussé par tous), dit Schleiermacher, le plus grand, selon Dilthey, des théologiens allemands après Luther. C'est sur ce ton que les anciens parlaient de Socrate : le meilleur des hommes, le juste, le saint.... Si l'on avait eu recours à l'oracle dans les temps modernes, il aurait certainement appelé Spinoza, comme Socrate, le plus sage d'entre les hommes. Kierkegaard reproche aux philosophes de ne pas vivre conformément aux catégories dans lesquelles ils pensent ; ce reproche contient peut-être une part de vérité, mais il ne concerne certainement ni Socrate, ni Spinoza. Ce qui les rend tous deux si remarquables, c'est précisément qu'ils vivaient dans les catégories dans lesquelles ils pensaient, transformant ainsi miraculeusement la

philosophia vera en *philosophia optima*, pour employer les termes de Spinoza, ou en incarnant le savoir dans la vertu, pour parler comme Socrate. Chez Socrate, la vérité générale et nécessaire conduisait au *μέγιστον ἀγαθόν* ; chez Spinoza, *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva*, aboutissait au *amor Dei intellectualis* et à la *beatitudo* suprême qui s'y trouvait liée. Mais c'est une erreur que d'écarter, ainsi qu'on le fait trop souvent, l'idée fondamentale de Socrate et de Spinoza en invoquant leur « intellectualisme ». On peut ainsi se débarrasser d'eux, mais il est impossible alors de comprendre le problème sur lequel s'était concentrée la pensée du plus sage d'entre les hommes dans sa première et dans sa deuxième incarnation. Le développement ultérieur de la philosophie en témoigne clairement. « Toute connaissance commence par l'expérience », ainsi débute la *Critique de la raison pure* ; mais Kant ajoute aussitôt : il ne suit pas de là qu'elle vienne tout entière de l'expérience. Et en effet, il y a dans notre connaissance quelque chose que nous ne trouverons jamais dans l'expérience, un certain « Zutat », selon l'expression de Hegel ; ou pour parler comme Leibniz : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu nisi intellectus ipse*. Notre connaissance se réduit entièrement à ce mystérieux « Zutat », et en somme, l'expérience ne joue presque aucun rôle dans l'acte de connaissance. Il est vrai que ceux qui cherchaient la connaissance avaient toujours intérêt à ne pas détacher celle-ci de l'expérience, aussi substituaient-ils souvent l'expérience à la connaissance. A peine Aristote a-t-il dit : *πάντες ἄνθρωποι ὀρέγονται τῇ φύσει τοῦ εἰδέναι* (Tous les hommes aspirent par nature à la connaissance), qu'il se hâte d'ajouter *σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις* (cela ce voit déjà au plaisir que donnent aux hommes les perceptions sensibles). Mais

Aristote savait parfaitement que la connaissance se distingue *toto cœlo* de la perception sensible. Nous nous souvenons avec quelle insistance il soulignait que la connaissance est la connaissance du général et du nécessaire, et que c'était cette connaissance que recherchait la science. Il faudrait donc dire : la connaissance part de l'expérience pour finir par l'écarter complètement. Il n'y a pas, il ne doit pas y avoir place dans la science pour *ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις* ; le but de la connaissance est de se détacher du donné sensible, de le surmonter. Le donné sensible est quelque chose qui surgit et disparaît constamment et ne demeure jamais, quelque chose dont on ne peut s'emparer et dont il faut se débarrasser par conséquent, ou comme s'expriment les philosophes, au-dessus de laquelle il faut s'élever. C'est ce qu'enseignait Socrate ; et tel fut aussi le sens de la « conversion » philosophique de Spinoza : le caractère versatile et fuyant de tout ce qui est terrestre remplissait son âme d'inquiétude et d'angoisse, ainsi qu'il l'avoue lui-même dans son *Tractatus de emendatione intellectus*. *Ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις*, l'attachement au donné sensible, qui, ainsi que le remarquait justement Aristote, est propre à tous les hommes et que Spinoza éprouvait aussi, constitue à première vue une aptitude très naturelle ; or en réalité il est lourd de menaces et nous prépare les pires catastrophes : comment peut-on s'attacher à ce qui a un commencement et doit, par conséquent, avoir une fin ? Comment peut-on admettre cette dépendance ? Plus nous nous attachons ardemment au temporel, au passager, plus douloureuse sera la souffrance de l'arrachement quand le moment viendra pour l'objet de notre attachement de rentrer dans ce néant d'où il a surgi pour un court instant. Bien que *ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις* soit propre à tous les hommes, il ne constitue

pas une vertu commune, un principe de force, mais un défaut commun, un principe de faiblesse. Et si Aristote l'a rapproché du savoir, ce n'est qu'à la faveur d'un malentendu, peut-être conscient. Aristote est sorti de Socrate et de Platon et, comme nous le savons, il a toujours souligné que *καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων* et que si tout se réduisait aux perceptions sensibles (*τὰ αἰσθητά*) il n'y aurait pas de connaissance. La connaissance présuppose ainsi une certaine transformation de l'homme : il renie ce qu'il aimait, ce à quoi il était attaché, et se voue à quelque chose de tout nouveau, qui diffère entièrement de l'objet de son attachement. Bien qu'il méprisât la Bible et ne se donnât donc jamais la peine de réfléchir sur la portée philosophique du mythe de la chute, Hegel voyait juste cependant lorsqu'il disait que le fruit de l'arbre de la science est ce qu'en langage moderne on nomme la raison qui extrait tout d'elle-même et qui depuis Socrate est devenue le principe de la philosophie pour tous les temps. Mais jamais Hegel ne put se décider à tirer de cette idée les conclusions qu'elle suppose et à dire comme Spinoza : *Absolute igitur concluditur, quod nec ratio Scripturae, nec Scriptura rationis accomodanda est.* De même qu'Aristote, Hegel disposait toujours d'une soupape de sûreté pour le cas où la tension deviendrait trop dangereuse. C'est à cause de cela que tout comme Aristote il ne discernait pas le taureau de Phalaris que dissimulait la sagesse de Socrate et ne se doutait pas que les paroles du Dieu de la Bible pouvaient être vraies, c'est-à-dire que le savoir empoisonnerait la joie de l'être et conduirait l'homme au seuil du néant à travers de terribles et répugnantes épreuves. Pourquoi Aristote et Hegel sont-ils demeurés aveugles à ce qu'avaient vu Socrate et Spinoza, je ne saurais le dire ; mais tout porte à croire que la vision socrato-

spinozienne n'apporta rien ni à Aristote, ni à Hegel.

D'après les renseignements dont nous disposons, il est difficile de déterminer comment Socrate résolvait le problème du libre-arbitre ; mais Spinoza savait que les hommes étaient aussi peu libres que les objets inanimés : si la pierre était douée de conscience, elle s'imaginerait qu'elle tombe librement *se liberrimum esse.* Dans cette même lettre (LVIII, éd. lat.) Spinoza dit encore : *Ego sane, ne meae conscientiae hoc est ne Ratione et experientia contradicam et ne praejudicia et ignorantiam foveam, nego me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere.* Et immédiatement après, pour enlever tout doute au lecteur, il explique : *Sed ipsius conscientiam appello qui sino dubio expertus est, se in somnis non habere potestatem cogitandi, quod vellet et quod non vellet scribere, nec cum somniat se velle scribere, potestatem habet non somniandi se velle scribere.* Comment faut-il comprendre ces paroles énigmatiques ? Il semble qu'il convient au prudent Spinoza moins qu'à tout autre de chercher dans les rêves l'explication de ce qui se passe dans la réalité. Personne ne nie que le sommeil enchaîne la volonté humaine, mais le sommeil est suivi du réveil, lequel consiste précisément en ce que l'homme rompt les liens qui paralysaient sa volonté. Avant de nous réveiller il nous arrive souvent de sentir que tout ce qui se passe n'appartient pas à la vraie réalité, mais à la réalité du rêve qu'au prix d'un certain effort nous pouvons écarter, rejeter loin de nous. Certes, si le dormeur avait conservé cette pensée claire et libre de contradiction dont nous parle tant Spinoza et son maître Descartes, il devrait se dire que ce jugement qu'il dort et que sa réalité est la réalité du rêve, récèle une contradiction et doit être donc considéré comme faux : c'est en rêve en effet

qu'il lui semble qu'il dort et qu'il rêve. Et puis, le dormeur, de même que l'homme éveillé, ne se sent pas lié en général et privé en quelque sens que ce soit de sa liberté : en rêve nous ne nous sentons pas plus au pouvoir d'une force étrangère qu'à l'état de veille. Le soupçon ne pénètre en nous que lorsque nous commençons à sentir que la force qui nous domine nous est hostile, quand le rêve devient un cauchemar. C'est alors seulement que nous vient brusquement à l'esprit cette idée absurde, inepte — on reconnaît l'absurde, l'inepte à ce fait qu'il recèle une contradiction — que cette réalité n'est pas la vraie réalité, mais un rêve, un mensonge, une illusion. Du coup, nous nous trouvons devant un dilemme : que faut-il choisir : la réalité cauchemaresque ou l'absurdité ? La réalité cauchemaresque offense notre être tout entier ; admettre l'absurde est une offense à la raison. Impossible de ne pas choisir, car si l'on ne se décide pas soi-même, quelqu'un ou quelque chose décidera pour vous. En rêve, comme on le sait, l'homme choisit l'absurdité : devant l'horreur du cauchemar, la crainte d'offenser la raison perd tout pouvoir sur nous : nous nous réveillons. Dans l'état de veille, « l'ordre » est différent. Nous « acceptons » tout, si honteux, si répugnant, si effroyable que nous apparaisse ce que nous devons accepter, pourvu que la raison ne soit pas outragée, ainsi que le « principe de contradiction » qui la protège. Car : *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* ! comme écrivait Spinoza qui niait la liberté de l'homme. Ou bien Nicolas de Cusa était-il plus proche de la vérité en affirmant que Dieu vit *intra murum coïncidentiae oppositorum*, et que ce mur *custodit angelus in ingressu paradisi constitutus* ? Il est vrai qu'il n'est pas donné apparemment à l'homme d'écarter cet ange ; et puis, non seulement Spinoza qui ne croyait pas mais plus

encore le croyant frémira d'horreur à l'idée qu'il lui faut lever la main sur le gardien posté par Dieu lui-même à la porte du paradis. Quel « autel » en effet se prépare l'homme qui viole le commandement de Dieu ! Il ne peut même être question, semble-t-il, de « libre » décision. Passer du rêve cauchemaresque à la bienfaisante réalité de l'état de veille n'est pas interdit à l'homme ; mais passer du cauchemar de la réalité au Créateur qui habite au delà du mur des contradictions, cela ne nous est pas donné : Dieu lui-même pose ici une limite à notre liberté. Spinoza bien entendu, n'aurait pu admettre la formule de Nicolas de Cusa ; pour Spinoza, le Dieu de Nicolas de Cusa, son paradis, son ange posté à l'entrée du paradis, tout cela n'était que les images d'un esprit naïf qui n'avait pu encore se débarrasser des traditions et des préjugés. Mais la pensée de Nicolas de Cusa exprime l'élan de la pensée spinozienne plus complètement que les paroles mêmes de Spinoza : *Quam aram parabit sibi.* Et puis, *quam aram parabit sibi,* est aussi une image où l'on retrouve la trace de cette même tradition qui avait inspiré à Nicolas de Cusa l'ange posté à la porte du paradis. Mais le principal, c'est que Nicolas de Cusa et Spinoza sont tous deux « convaincus » qu'il n'est pas donné aux mortels de franchir les bornes établies par le « principe » de contradiction. Et que, par conséquent, on ne peut échapper au cauchemar de la réalité. Le philosophe est obligé d'accepter la réalité comme tout le monde ; devant la réalité, le philosophe se trouve aussi impuissant que le premier venu. La seule chose que peut et doit donc faire le philosophe, c'est enseigner aux hommes comment il faut vivre au milieu de cette réalité cauchemaresque dont on ne peut se réveiller parce qu'elle est la seule et unique. Ce qui signifie que le but de la philosophie n'est pas la vérité, mais

l'édification ; autrement dit : non les fruits de l'arbre de vie, mais les fruits de l'arbre de la science. Et c'est ainsi que comprenait la tâche de la philosophie Socrate dans l'antiquité ; c'est ainsi que la comprenait dans les temps modernes Spinoza.

Nous avons déjà entendu Socrate ; écoutons maintenant Spinoza qui termina ce que n'avait pas achevé Socrate. La tâche de Spinoza consistait à extirper de l'âme humaine l'ancienne idée de Dieu. Tant que celle-ci persiste en l'homme, nous vivons non dans la lumière de la vérité mais dans les ténèbres du mensonge. Tous les préjugés, écrit Spinoza, *pendent ab hoc uno quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certum statuant : dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret* ». Tous les préjugés ont pour source la conviction que Dieu se propose des buts. Or *Deus agendi principium vel finem habet nullum* (1). Quand on lit cela on se demande avant tout : Spinoza a-t-il raison ou non ? Les gens qui croient que Dieu se propose certains buts connaissent-ils la vérité, tandis que ceux qui affirment que tout but est étranger à Dieu se trompent, ou est-ce le contraire ? Telle est la première question qui surgit d'elle-même ou tout naturellement devant nous. Mais étant donné ce que Spinoza nous a dit auparavant, il nous faut avant cette question en poser une autre : l'homme est-il libre de choisir telle ou telle réponse lorsqu'il s'agit de savoir si Dieu se pose ou non des buts, ou bien la réponse à cette question est-elle déjà prête d'avance, avant que l'homme se soit posé cette question, avant même que l'homme qui interro-

(1) *Éth.* I, App.

ge ait surgi du néant à l'être ? On se rappelle que Spinoza nous a avoué franchement qu'il n'était pas libre d'écrire ou de ne pas écrire. Est-il libre de choisir entre telle ou telle solution de la question qui s'est présentée à lui ? Cent ans plus tard Kant tomba dans le même piège. La métaphysique, dit-il, doit décider si Dieu existe, si l'âme est immortelle, si la volonté est libre ; mais si la volonté n'est pas libre ou bien si cette liberté est douteuse, alors il n'est pas donné à l'homme de choisir quand il s'agit de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Quelqu'un ou quelque chose a déjà tranché sans lui la question de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme : qu'il le veuille ou non il est obligé d'accepter la réponse qui lui sera présentée.

VI

On lie d'ordinaire le problème du libre arbitre aux questions éthiques. Mais comme cela ressort déjà en partie du chapitre précédent, ce problème est bien plus étroitement lié à celui de la connaissance. Plus exactement, la liberté d'une part et nos idées du bien et du mal d'autre part, font à tel point corps avec nos théories de la connaissance, que toute tentative pour traiter ces problèmes en dehors de leurs rapports mutuels, aboutit inévitablement à des conclusions tronquées ou même complètement fausses. Quand Leibniz affirme avec assurance qu'un homme qui a les mains liées peut être cependant libre, son assurance est fondée sur la conviction qu'il est donné au « savoir » de répondre à la question de la liberté et que nous devrons accepter la réponse fournie par le savoir comme définitive, sans appel. Telle était aussi la conviction de Spinoza. Mais le « savoir » fournit à Spinoza une réponse toute différente de celle qu'il fournit à Leibniz. Leibniz « apprit » que notre volonté était libre, Spinoza — qu'elle n'était pas libre. La célèbre discussion entre Érasme de Rotterdam et Luther tournait autour de la même question. Érasme écrivit *Diatribae de libero arbitrio* ; Luther lui répondit par son *De servo arbitrio*. Et si nous nous demandons comment il se fait qu'Érasme et Leibniz aient appris que la volonté était libre, tandis que Luther et Spinoza découvraient qu'elle était enchaînée, nous

nous trouverons dans une situation très difficile, dont nous ne pourrons pas sortir par le procédé ordinaire, c'est-à-dire en vérifiant les arguments des deux parties. Il est certain qu'ils étaient tous également honnêtes et témoignaient véridiquement de leur expérience personnelle. Mais comment savoir laquelle de ces expériences personnelles témoigne de la vérité? Le problème apparaît encore plus complexe si l'on tient compte de ce fait qu'il y a opposition non seulement entre différents individus, mais entre les expériences d'un même individu qui se sent tantôt libre et tantôt enchaîné. Voici Spinoza, par exemple : étant jeune il affirmait le libre arbitre ; devenu plus âgé, il le nia. La liberté est un mystère, disait Malebranche, et comme tout ce qui porte le sceau du mystère, la liberté recèle une contradiction et toute tentative pour se débarrasser de celle-ci aboutit toujours au même résultat : on se débarrasse non de la contradiction mais du problème. Est-ce à Spinoza qu'il faut l'indiquer? Un âne placé à égale distance entre deux bottes de foin, mourra de faim, dit-il, mais ne se tournera pas vers l'une ou l'autre, à moins que n'intervienne une force étrangère. Et l'homme est dans une situation identique : il va à sa perte, il sait que la mort le guette, mais la conscience des pires dangers ne le tirera pas de la léthargie à laquelle l'a condamné *ordo et connexio rerum* qui existe depuis toujours et demeure à jamais immuable ; ainsi l'oiseau hypnotisé par un serpent se jette de lui-même dans la gueule du monstre. Si l'on transpose la pensée de Spinoza en un langage plus simple, on trouve que ses réflexions ont en somme le même sens que les paroles de Luther : de par sa nature l'homme est libre, mais sa liberté est paralysée par quelqu'un ou par quelque chose. De là cette contradiction énigmatique, si douloureuse, si torturante : l'homme qui par-dessus

tout au monde prise la liberté, sent que la liberté lui a été ravie et ne voit pas la possibilité de la reconquérir. Tout ce qu'il fait, tout ce qu'il entreprend non seulement ne le délivre pas, mais le rend encore plus esclave. Il agit, il écrit, il réfléchit, il se « perfectionne » de toutes les façons, mais plus il tend ses forces, plus il se perfectionne et réfléchit, plus il prend conscience de son incapacité complète à apporter par ses propres forces, par sa propre initiative, un changement quelconque aux conditions de son existence. Et ce qui affaiblit le plus et paralyse sa volonté, c'est la pensée, cette pensée précisément sur laquelle les hommes fondent d'ordinaire leurs espoirs de délivrance. Tant que l'homme ne « réfléchissait » pas, il croyait que *Deum ad certam finem aliquem omnia dirigere*. Mais lorsqu'il commença à raisonner, il découvrit soudain que ce n'était qu'un préjugé, qu'une erreur enfantée par cette libre volonté à laquelle il aspire si avidement et qui autrefois disposait peut-être du pouvoir de transformer ses désirs en réalités, mais qui aujourd'hui, affaiblie, impotente, ne peut que tourmenter l'homme en lui rappelant un passé définitivement aboli. Lorsqu'elle était encore elle-même, elle inculquait à l'homme la conviction que des buts élevés et importants se réalisent dans l'univers, que le bon, le mauvais, le laid, le beau, etc. existent. Mais le « savoir » a désarmé la volonté et l'a privée de sa voix décisive quand il s'agit de la vérité et de l'être. Dieu ne se propose aucun but. La volonté et la raison de Dieu ressemblent aussi peu à la volonté et à la raison de l'homme que la constellation du chien au chien « animal aboyant ». Tournons nos regards vers la science idéale, vers les mathématiques, et nous saurons où et comment on trouve la vérité. Nous nous convaincrons alors que la vérité est une chose et que le « meilleur » en est une autre. Il n'y

a pas de « meilleur » pour Dieu, et ceux qui *statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere* sont encore plus dans l'erreur que ceux qui supposent que *ab ipsius* (*Dei*) *beneplacito omnia pendere.* La nécessité règne sur tout : *Deum non operari ex libertate voluntatis.* Spinoza ne cesse de nous répéter que la nécessité est l'essence et le fondement de l'être : *Res nulla alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt.* Pour lui, *sub specie aeternitatis* a la même signification que *sub specie necessitatis.* Dans toute l'histoire de la pensée, nul autre philosophe probablement ne développa avec une telle obstination, une telle ardeur, le thème de la toute-puissance de la Nécessité. Et il nous assure avec cela qu'il a « démontré » ses thèses *luce meridiana clarius.* Qu'il a exprimé *luce meridiana clarius* la conviction qui s'est emparée de l'esprit humain, c'est indiscutable ; mais cela peut-il passer pour une démonstration ? Quand il affirme, d'une part, que *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit,* et que, d'autre part, il s'indigne contre ceux qui admettent que Dieu peut agir *sub ratione boni,* la question se pose tout naturellement : d'où sait-il que ce *sub ratione boni* ne constitue pas l'une des *leges suae* (*sc. Dei*) *naturae,* et peut-être même la loi suprême ? Si encore Spinoza affirmait que Dieu est en dehors et par delà toutes les lois, qu'Il est lui-même la source et le créateur des lois ! Mais cette pensée est loin de Spinoza. La raison humaine peut renoncer à tout, mais elle ne consentira pas à libérer, ni l'être supérieur, ni l'être inférieur, ni le Créateur, ni les créatures, de l'obéissance aux lois. Aussi, bien que Spinoza affirme que *si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum,* il ne lui est pas donné de réaliser l'idéal de l'homme qui se tient par delà le bien et le mal, de même que

l'idéal de la liberté. La fin de la quatrième partie et toute la cinquième partie de l'*Éthique* en témoignent clairement : l'homme que Spinoza appelle libre n'est nullement libre, et la béatitude qu'apporte le philosophe a pour condition première la distinction du bien et du mal. Si nous voulons déchiffrer le sens profond de la doctrine de Socrate que le savoir est identique à la vertu et qu'il ne peut arriver rien de mal au juste, nous devons nous adresser non aux historiens qui montrent combien naïf et superficiel était le plus sage d'entre les hommes, mais à Spinoza qui deux mille ans plus tard prit sur lui le fardeau des problèmes soulevés par Socrate. On retrouve chez Spinoza jusqu'à l'ironie de Socrate, mais dissimulée sous *more geometrico.* La méthode mathématique n'est-elle pas en effet une ironie dans la bouche de l'homme qui affirmait que *summum mentis bonum est Dei cognitio* et que *summa mentis virtus Deum cognoscere* ? Depuis quand donc les mathématiques s'intéressent-elles à des choses comme *summum bonum* ou *summa virtus* ? Et comment se fait-il que le Dieu qui s'est engagé *non agere sub ratione boni* ait cependant apporté *summum bonum* ?

Il est clair que *summum bonum* de Spinoza était d'un genre très particulier. De même que Socrate, Spinoza a cueilli les fruits de l'arbre de la science qui sont devenus pour lui le principe de la philosophie pour tous les temps. Son *summum bonum* et ses *beatitudines* de même que *εὐδαιμονία* et *μέγιστον ἀγαθόν* de Socrate, n'ont absolument rien de commun ni avec la béatitude, ni avec le bien. C'est pourquoi il exige avec tant d'insistance des hommes qu'ils renoncent au beau, au bien, à tous les « buts », aux désirs et aux élans. C'est à cette condition seulement que les hommes obtiendront *acquiescentiam in se ipso* que nous apporte *intelligere,* et deviendront *sicut dei scientes bonum*

et malum. Tous les attachements humains doivent être remplacés par *amor erga rem aeternam et infinitam*, qui est cet *amor dei intellectualis* dont Spinoza dit qu'il *necessario oritur ex tertio genere cognitionis.* La plus haute partie de l'homme est *mens, ratio, intellectus.* Et Spinoza sait fermement que *mentem esse aeternam, mens humana non potest absolute destrui*, et encore : *sentimus, experimurque nos aeternos esse.* A première lecture il peut sembler que Spinoza se contredit quand il affirme, d'une part : *Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet*, et proclame d'autre part : *hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum unum et idem est.* Mais il n'y a pas là contradiction : le Dieu de Spinoza *expers est passionum*, les joies et les tristesses lui sont étrangères, et *amor* dans le premier cas a une signification tout autre que dans le second. C'est ici qu'apparaît surtout la parenté spirituelle de Socrate et de Spinoza. Tous deux se laissèrent séduire à l'exemple du premier homme par les promesses du tentateur: *Eritis sicut dei scientes bonum et malum.* Tous deux, à l'exemple du premier homme, échangèrent les fruits de l'arbre de vie contre ceux de l'arbre de la connaissance, c'est-à-dire *res quae in nostra potestate non sunt* contre ce qui est en notre pouvoir.... Se sont-ils décidés librement ou bien ont-ils agi sous l'influence d'un enchanteur mystérieux, comme il est dit dans la Bible? — Nous reviendrons encore là-dessus. Ce qui est certain, c'est qu'ayant étendu la main vers l'arbre de la science, les hommes ont perdu à jamais la liberté. Autrement dit, ils ont conservé uniquement la liberté de choisir entre le « bien » et le « mal ».

Ce n'est pas en vain que Spinoza qui niait la liberté a intitulé les deux dernières parties de son *Éthique* :

De libertate humana et *De servitute humana.* Ici non plus il n'y a pas contradiction mais rapport étroit, un rapport d'une immense portée métaphysique. Les hommes, apparemment, ont tout à fait oublié qu'à une époque lointaine, peut-être mythique, de leur existence, ils avaient la possibilité non pas de choisir entre le bien et le mal, mais de décider si le mal existerait ou n'existerait pas. Ils l'ont oublié à tel point que nous sommes tous convaincus que l'homme n'a jamais disposé d'une telle liberté, qu'une telle liberté est une impossibilité aussi bien pour l'homme que pour un être supérieur. Dans sa remarquable étude sur l'essence de la liberté humaine, étude certainement inspirée par la IV[e] et la V[e] partie de l'*Éthique*, Schelling nous apporte à ce sujet un témoignage d'une franchise touchante : « Der reale und der lebendige Begriff aber ist, dass sie (die Freiheit) ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dies ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden war (1) ». Et en effet, d'après notre raison, la liberté c'est le libre choix entre le bien et le mal ; si nous voulons nous choisissons le bien, si cela ne nous convient pas nous choisissons le mal. Mais le mal aurait pu ne pas exister du tout dans l'univers. D'où est-il venu? La nécessité et la faculté de choisir entre le bien et le mal *ne témoignent-elles pas non de notre liberté*, comme le pensent Spinoza et Schelling, comme nous le pensons tous, *mais de notre esclavage, de la perte de notre liberté*? L'être libre dispose du souverain droit de donner un nom à chaque chose, et les choses porteront le nom qu'il leur aura conféré. L'hom-

(1) Le concept réel et vivant consiste en ce qu'elle (la liberté) est la faculté du bien et du mal. C'est là la plus grande difficulté de toute la doctrine de la liberté, et on l'a toujours senti.

me libre aurait pu ne pas autoriser le mal à entrer dans le monde ; or, maintenant, l'homme doit se contenter de « choisir » entre le mal qui ne lui est pas soumis et le bien qui n'est pas en son pouvoir non plus. Pour Socrate déjà il était évident que l'homme n'avait jamais disposé de cette puissance, de ces possibilités. Les noms ont été donnés aux choses ni par l'homme, ni même par l'Être à l'image de qui l'homme fut créé, et le mal est entré dans le monde sans demander d'autorisation à personne. Socrate dans sa première incarnation n'essaya même pas de lutter contre cette évidence ; en tout cas, il ne dit mot de ses tentatives, peut-être parce qu'elles aboutissaient toujours à de honteux échecs. Mais dans sa seconde incarnation, sous la forme de Spinoza, il se montra un peu plus franc, nous laissa entrevoir ses luttes infructueuses et nous avoua même, ainsi que nous nous en souvenons, que sa situation, c'est-à-dire la situation d'un homme qui *sola ratione ducitur*, n'était pas meilleure que celle de l'âne de Buridan qui meurt d'inanition entre deux bottes de foin. Au temps de sa jeunesse, il ne pouvait admettre cette idée. Dans *Cogitata metaphysica* il déclarait encore : *dari voluntatem*, en ajoutant que si l'homme n'était pas libre, *homo non pro re cogitante sed pro asino turpissimo habendus est*. Mais les années passent, et avec une terreur dont témoignent les premières pages de son *Tractatus de emendatione*, Spinoza constate qu'il n'y a pas de différence entre l'homme et l'âne de Buridan : ils sont tous deux privés de liberté, leur volonté est paralysée ; il y a déjà longtemps qu'on a choisi pour eux, une fois pour toutes : *Deus agendi principium habet nullum*. C'est la réalité, la réalité dernière et définitive. Et le philosophe est aussi peu capable d'y changer quelque chose que l'homme de la rue, que *asinus, animal turpissimus*. Ce sont les *res*

quae in nostra potestate non sunt. Le philosophe n'a à sa disposition que les *docet* : *aequo animo ferre* ce que le destin nous apporte. Et l'homme doit s'en contenter : *Beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus.*

VII

L'idée de finalité, l'idée d'un Dieu tout-puissant qui a créé l'homme et l'a béni, cette idée traverse et anime toute la Bible. Mais déjà le moyen âge n'acceptait pas sans difficulté la logique de la Bible qui offense sans cesse les habitudes de la pensée raisonnable. Je n'exagérerai pas, je crois, en disant que les scolastiques qui avaient appelé Aristote à régner sur tous les domaines de la théologie, pensaient à part eux ce que Spinoza devait plus tard proclamer ouvertement : *Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere, sed eorum animum contumacem frangere et ad obedientiam trahere ; ideoque non rationibus, sed turbarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est.* Et en effet, le Dieu de la Bible ne ressemble nullement à Aristote : au lieu d'arguments — des sonneries de trompettes, des roulements de tonnerre, des éclairs.... Et ainsi tout au long des Écritures, à commencer par la *Genèse* pour finir par l'*Apocalypse*. A la logique de la raison humaine s'opposent le *fiat* tout puissant et la foudre. Avec l'honnêteté et la décision qui lui sont propres, Spinoza en conclut que *inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium, nullam affinitatem.... Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem.* Certes, la philosophie et

la théologie ne peuvent et ne veulent avoir rien de commun entre elles. Le philosophe et le théologien doivent le reconnaître s'ils ont suffisamment de courage pour exprimer en paroles l'expérience humaine la plus profonde ou pour mieux dire, s'il leur a été donné de connaître par leur propre expérience ces illuminations qui se produisent quand les différents ordres de l'être et de la pensée humaine se heurtent et se contredisent. Luther est infiniment loin de Spinoza, et cependant dans sa doctrine de la foi et du libre arbitre nous rencontrons les mêmes pensées que chez Spinoza et dites presque dans les mêmes termes. Spinoza se réfère à l'*Exode*, 20, 15 ; Luther, à Jérémie : *Verbum Dei malleus est, conterens petras*, et aux *Rois*, 19, 11-13 ; il dit : *Lex est malleus, ignis, ventus et commotio illa grandis et fortis, conterens petras et subvertens montes.* Il y a, il est vrai, une différence essentielle entre Luther et Spinoza, différence qu'il nous faut préciser autant que possible afin d'éclairer le problème des rapports entre le savoir et la liberté. Luther et Spinoza ont tiré de leur extraordinaire expérience intérieure la conviction profonde que la volonté humaine n'est pas libre. Et tous deux étaient également convaincus qu'*inter fidem et philosophiam nullum esse commercium.* Mais tandis que Spinoza affirme que la philosophie n'a d'autre but que la vérité et que le but de la théologie est la piété et l'obéissance, avec toute la force et l'ardeur dont l'homme est capable quand il lutte pour son bien le plus précieux, Luther dit, ou plutôt il crie, que la source de la vérité n'est pas le savoir qu'apporte à l'homme la raison, mais la foi, uniquement la foi. Si étrange que cela puisse paraître, Luther était convaincu que le but de la philosophie n'était pas la vérité, mais l'obéissance et la piété, car la vérité ne s'obtient que par la foi, *sola fide.* Inspiré par l'Écriture, Luther en

somme ne pouvait parler autrement. Hegel lui-même, nous nous en souvenons, voyait dans les fruits de l'arbre de la science le principe de la philosophie pour tous les temps. Or c'est grâce à ces fruits que l'homme avait acquis la faculté de distinguer entre le bien et le mal et s'était vu forcé de se soumettre aux lois du bien. De sorte que si Socrate dans l'antiquité et Spinoza dans les temps modernes ont goûté de ces fruits, ils ont par cela même renié la vérité et l'ont remplacée par quelque chose de tout différent. A la place de la vérité l'humanité a reçu *obedientiam et pietatem* ; le monde se trouva soumis à la loi impersonnelle et indifférente à tout, et c'est dans l'obéissance volontaire à cette loi que les mortels et les dieux doivent trouver leur plus grande satisfaction.

Certes, comme je l'ai déjà indiqué, malgré leur honnêteté intellectuelle, unique dans l'histoire de la philosophie, Socrate et Spinoza étaient obligés dans ce cas de faire bonne mine à mauvais jeu. Socrate ne réussit pas (et il s'en rendit compte au fond) à jeter un pont entre le savoir et la vertu ; Spinoza ne réussit pas non plus à se maintenir sur les hauteurs de la méthode mathématique : il ne put jamais oublier qu'ayant perdu sa liberté, de *res cogitans* l'homme était devenu *asinus turpissimus*, et cette pensée le rongea jusqu'à la fin de sa vie. Mais ils étaient tous deux à tel point ensorcelés par l'idée de la nécessité et de l'ordre éternel, que toute manifestation de la liberté humaine leur paraissait à la fois folle et sacrilège. Séduits, comme avait été séduit Adam, par le magique *eritis sicut dei*, ils consentaient à tout, bien que leur consentement ne fût plus un acte libre, mais une adaptation forcée aux conditions déterminées à l'avance de l'être. *Qui sola ratione ducitur* se trouve obligé tôt ou tard de renoncer pour toujours à la liberté et d'y faire renoncer les autres. Refoulant au

plus profond de lui-même sa révolte et avalant l'outrage (*asinus turpissimus*), il doit glorifier le Dieu qui ne connaît pas de but et l'homme qui, en liaison étroite avec ce Dieu, est prêt *aequo animo ferre utramque faciem fortunae* et y trouver *acquiescentiam in se ipso* ou *beatitudinem*.

Bien entendu, si Socrate, ou Spinoza, avait voulu réaliser complètement l'idéal de l'homme *qui sola ratione ducitur*, il n'aurait pas dû faire la moindre allusion à *acquiescentia* et à *beatitudo*. Pourquoi choisir *acquiescentia* ? Pourquoi ne pas lui préférer l'inquiétude ? Il n'y a pas, il ne peut y avoir place en philosophie pour une préférence quelconque. La philosophie, de même que les mathématiques, cherche non le meilleur mais le vrai. Son principe fondamental : *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Et puisqu'il ne s'agit que de comprendre, *acquiescentia in se ipso*, l'esprit calme et équilibré, ne jouit d'aucun droit, d'aucun privilège par rapport à l'esprit inquiet et agité. *Tertium genus cognitionis* qui découvre les rapports nécessaires des choses trouvera pour tous les états de l'esprit et du corps la place qui leur convient. C'est ainsi qu'aurait dû raisonner, dis-je, l'homme *qui sola ratione ducitur*. A ses yeux la différence entre *res cogitans* et *asinus turpissimus* ne devrait pas revêtir une importance particulière. Les humains s'imaginent qu'ils constituent dans l'univers une sorte d'État dans l'État et qu'il importe beaucoup à quelqu'un ou à quelque chose qu'ils soient *res cogitantes* et non *asini turpissimi*. Mais nous savons que ce ne sont là que les préjugés de la foule ignorante et grossière, préjugés dont le philosophe veut et peut se débarrasser. Cependant, ni Socrate, ni Spinoza ne purent s'y résoudre, le sacrifice était trop dur, même pour eux. Devant ses juges qui tenaient sa vie entre leurs mains, Socrate

continuait de répéter qu'il ne renoncerait pas à son « bien », même si les dieux n'existaient pas, même si l'âme n'était pas immortelle. Et Spinoza, comme s'il avait été écrit qu'il suivrait en tout Socrate et révélerait ce que Socrate avait tu, Spinoza déclare dans l'avant-dernier théorème de l'*Éthique* (avant de dire : *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*) : *Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta Parte, prima haberemus.* La foule juge autrement, dit Spinoza dans l'explication de ce théorème : si les hommes savaient que nulle récompense ne les attend après la mort, personne n'accomplirait plus son devoir, car les gens croient qu'en suivant la route du bien, ils renoncent à leurs droits et s'imposent de lourds fardeaux. Mais nous demandons une fois de plus : pourquoi Spinoza considère-t-il le jugement de la foule bas et méprisable, et son jugement à lui, noble et élevé ? Pour celui qui a compris *tertio genere cognitionis* que tout se produit dans le monde nécessairement, le jugement de la foule et celui de Spinoza ne sont que les chaînons d'une suite infinie d'événements ; ni l'un, ni l'autre ne peuvent prétendre à une qualification quelconque. Celui-ci ayant découvert que l'âme passe et disparaît avec le corps, renoncera à la morale et à la religion, et dira avec saint Paul : « Mangeons et buvons ! » Celui-là, au contraire, dira comme Socrate : je ne renierai pas le bien, je ne mangerai ni ne boirai et continuerai à chercher la béatitude dans le bien. Et ni l'un, ni l'autre n'ont le droit de prétendre à l'approbation d'autrui et de considérer leurs jugements et leurs appréciations comme généraux et nécessaires. Cependant, Socrate et Spinoza ne renonceront pour rien au monde à l'universalité et à la nécessité ; l'humanité entière doit penser et parler comme eux. C'est dans ce « doit » que réside la signification de la méthode géométrique de Spinoza et de la dialectique de Socrate. En effet, si tel une pierre ou *asinus turpissimus* l'homme est soumis à la loi de nécessité, si l'homme et Dieu lui-même agissent non en vue de quelque but mais *ex solis suae naturae legibus*, alors la philosophie n'a plus rien à faire, tout a déjà été fait avant elle et sans elle, tout se fera en dehors d'elle. La vie de l'univers suit son cours déterminé d'avance, et il n'existe pas de force au monde qui puisse ou qui veuille changer en quoi que ce soit *ordo et connexio rerum* établi. Mais si l'on ne peut modifier en rien la structure de l'être, si ce qui est doit être accepté aussi bien par le philosophe que par le *vulgus* (*asinus turpissimus*) — or nous savons qu'en face de la réalité tous sont également impuissants — quelle différence y a-t-il alors entre le sage et l'imbécile ? Cependant cette différence existe, elle doit exister, sinon Socrate et Spinoza n'ont rien à faire dans le monde, sinon ils n'ont plus de raison d'être. On comprend maintenant pourquoi le plus sage d'entre les hommes s'est laissé séduire par le plus rusé des animaux. Le serpent offrit au lieu des fruits de l'arbre de vie, c'est-à-dire au lieu des *res qui in nostra potestate non sunt*, les fruits de l'arbre de la connaissance, c'est-à-dire la raison qui extrait tout d'elle-même. Cette substitution promettait à l'homme une indépendance complète : *eritis sicut dei. Mais tout ce que la raison put extraire d'elle-même, fut la béatitude dans le taureau de Phalaris.* Quoi qu'en dise Spinoza, c'est la philosophie, et non la religion qui exige *obedientiam et pietatem.* Le sage doit *aequo animo ferre et expectari utramque faciem fortunae*, même lorsqu'à l'exemple de son humble compagnon il meurt de faim entre deux bottes de foin.

VIII

Ainsi donc, la raison enseigne la piété et l'obéissance. De sorte que si la foi enseignait elle aussi la piété et l'obéissance, il n'y aurait aucune différence entre la raison et la foi. Pourquoi donc Spinoza affirme-t-il avec tant d'insistance que *inter philosophiam et fidem nullum esse commercium* et qu'elles *toto coelo discrepant*? Et pourquoi Luther de son côté attaquait-il si violemment la raison? Je rappelle que Luther qui suivait en tout les Écritures et en particulier saint Paul, qui à son tour s'appuyait sur Isaïe chaque fois qu'il lui arrivait d'énoncer des jugements particulièrement audacieux et offensants pour la raison, Luther était convaincu de même que Spinoza que la volonté de l'homme n'est pas libre. Et j'ajouterai encore que la source de leur conviction à tous deux étaient leur expérience interne. Enfin, et ceci est le plus important, ces « données immédiates de la conscience » leur causaient une terreur folle. Ils éprouvaient tous deux quelque chose d'analogue à ce que ressent un homme enterré vivant : il sent qu'il est vivant, mais il sait qu'il ne peut rien faire pour son salut et qu'il ne lui reste plus qu'à envier les morts qui eux n'ont pas à se préoccuper de leur salut. Non seulement *De servo arbitrio* et *De votis Monachorum*, mais tous les ouvrages de Luther nous parlent du désespoir sans limi-

tes qui s'empara de lui lorsqu'il découvrit que sa volonté était paralysée et qu'il lui était impossible d'échapper à sa perte. Spinoza ne parle pas volontiers de ce qui se passe en lui, et cependant, si calme et réservé qu'il paraisse, il laisse parfois échapper des aveux qui permettent d'entrevoir ce que lui a coûté sa *beatitudo* philosophique. Spinoza n'est jamais parvenu à oublier — de telles choses s'oublient-elles! — que l'homme privé de liberté *non pro re cogitante, sed pro asino turpissimo habendus est*. Mais c'est ici que Spinoza et Luther se séparent. Puisque notre conscience directe nous dit que la liberté n'existe pas, c'est que la liberté n'existe pas. Il se peut que ce soit épouvantable, peut-être que l'homme privé de liberté n'est plus en effet qu'un *asinus turpissimus*, mais cela ne change rien à la situation. Les épouvantes et les horreurs, quelles qu'elles soient, ne sont pas des arguments contre la vérité, de même que la béatitude et la joie ne témoignent pas en faveur de la vérité. En vertu de son pouvoir discrétionnaire, la raison ordonne : *non ridere, non lugere, neque detestari*. Pourquoi faut-il obéir à la raison? Pourquoi ne peut-on pas opposer aux « données immédiates de la conscience » — *lugere et detestari*? Dans « l'expérience » même, dans les « données immédiates de la conscience » cette interdiction n'est pas contenue : l'« expérience » n'est nullement intéressée à ce que les hommes ne pleurent pas et ne maudissent pas. *Verum est index sui et falsi* ne peut pas non plus justifier les prétentions de la raison à la toute-puissance. Les données immédiates de la conscience, tant qu'elles ne sortent pas de leurs propres limites, témoignent que la volonté de l'homme n'est pas libre et que l'homme pleure et maudit le destin qui lui a enlevé la liberté. Et celui qui se laisse guider par l'expérience et uniquement par l'expérience, se permet

de pleurer et de maudire lorsqu'il découvre qu'une force invisible l'a privé de son bien le plus précieux, la liberté. Mais à celui qui prend pour guide la raison, *qui sola ratione ducitur*, à celui-là il est strictement interdit de pleurer et de maudire : il doit se contenter de comprendre, *intelligere*. Autrement dit, on lui enlève les derniers vestiges — pas même les vestiges, mais le souvenir (*ἀνάμνησις* de Platon), ou si vous préférez, l'idée de liberté. *Ratio* amène avec elle *tertium genus cognitionis — cognitio intuitiva*, la connaissance qui en vertu de son pouvoir acquis on ne sait où, transforme des jugements purements empiriques, des constatations de fait en jugements généraux et nécessaires, c'est-à-dire confère au « réel » l'immutabilité, le fixe définitivement, *in saecula saeculorum*. D'où provient ce formidable pouvoir de la raison ? Par quel sortilège obtient-elle que le réel devienne nécessaire ? Je pense que vous ne trouverez de réponse à cette question chez aucun philosophe. Mais je sais que les hommes font tout ce qui est en leur pouvoir pour tourner cette question. Spinoza qui voulait raisonner *more geometrico* se permet de défendre la connaissance raisonnable par des arguments « théologiques ». Il appelle la raison *melior pars nostra, lux divina* même et ne craint pas, quand il le faut, d'écrire cette phrase que j'ai déjà citée et qu'on s'attendrait à trouver plutôt dans un catéchisme que dans un traité philosophique : *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* ! Il est vrai qu'il n'y avait pas d'autre issue pour Spinoza : là où l'homme apprend que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, on ne peut apprendre que nous n'avons jamais eu et que nous n'aurons jamais de libre arbitre ou qu'il nous est interdit de pleurer et de maudire quand nous constatons que notre volonté n'est pas libre, ou que nos

malédictions et nos pleurs, notre désespoir et notre rage ne parviendront jamais à renverser, *à briser cet e « philosophiam veram » que nous fournit la connaissance, et à reconquérir notre liberté perdue*. Mais s'il en est ainsi, l'affirmation de Spinoza que j'ai déjà citée et qui paraît indiscutable — *philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem*, cette affirmation apparaît comme une fausse et dangereuse auto-suggestion. La philosophie, et précisément celle qui a trouvé son expression la plus complète dans l'œuvre de Spinoza avec l'*intelligere* et le *tertium genus cognitionis* qui la couronnent, cette philosophie n'est nullement préoccupée de la vérité et recherche uniquement *obedientiam et pietatem* que pour écarter de soi tout soupçon, elle attribue à la foi.

Spinoza affirme — ici nous nous rapprochons de nouveau de Luther — que le Dieu de la Bible ne songeait pas du tout à faire connaître aux hommes ses attributs absolus, mais voulait simplement briser leur obstination et leur mauvaise volonté ; aussi avait-il recours non aux arguments mais aux trompettes, au tonnerre et aux éclairs. Mais puisque les arguments auxquels s'était confié Spinoza l'ont amené à cette conviction que tout se produit dans l'univers en vertu de la nécessité, laquelle condamne l'homme au destin du stupide animal qui meurt de faim entre deux bottes de foin, cela n'indique-t-il pas que les arguments, paralysant l'homme, ne le conduisent nullement vers la vérité ? Qu'ils ne réveillent pas mais endorment encore davantage notre pensée sommeillante ? et que si Dieu a eu recours au tonnerre et aux éclairs, c'est parce qu'il était impossible autrement de rendre à l'âme humaine en léthargie, à demi-morte, son ancienne liberté, impossible de la délivrer de l'obéissance et

de la faire échapper des limites de la piété où l'avait introduite de force la raison, impossible de la faire participer à la vérité ? *Verbum Dei malleus est conterens petras*, dit Luther en répétant le prophète ; seule cette « parole » est capable de briser les murailles dont s'est entourée la raison ; et c'est en cela que consiste la fonction et la signification du « marteau de Dieu ». Cette muraille n'est autre chose que l'*acquiescentia in se ipso* et la *virtus* qui n'attend et n'exige aucune récompense, car elle est elle-même la récompense suprême, *summum bonum*, *μέγιστον ἀγαθόν* ou *beatitudo* proclamée par Socrate dans sa première et dans sa seconde incarnation. Les foudres des prophètes, des apôtres et de Luther lui-même sont dirigées contre les autels élevés par la sagesse humaine. *Quia homo superbit et somniat, se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa homo non potest vivere.* Dans tous ses ouvrages Luther ne parle en somme que du *malleus Dei* qui brise la confiance que l'homme met en son savoir et en la vertu fondée sur les vérités fournies par ce savoir.

Et une page plus loin il répète avec plus de force encore et de passion : *Oportet igitur Deum habere malleum fortem ad conterendas petras et ignem in medio coeli ardentem ad subvertendas montes hoc est ad compremendam istam pertinacem et obstipam bestiam, praesumptionem, ut ista contusione homo in nihilum redactus desperet de suis viribus, justitia et operibus.* Ce qui signifie en traduisant Luther en langage spinoziste : *non intelligere, sed lugere et detestari.* Autrement dit : ayant découvert par sa propre expérience vers quel abîme le conduisait cette *lux divina* dont avaient tant parlé les sages, l'homme qui a perdu sa liberté et de *res cogitans* est devenu *asinus turpissimus*, fait des

tentatives absurdes, folles, pour lutter contre la force qui l'a ensorcelé. *Acquiescentia in se ipso* et *beatitudines* étroitement liées à cette *acquiescentia*, de même que *virtus*, la vertu qui trouve en elle-même sa suprême récompense, toutes ces « consolations » que donnent les fruits de l'arbre de la science, pour employer les images de l'Écriture, ou la raison qui extrait tout d'elle-même pour parler comme Hegel, toutes ces choses laissent apparaître soudain leur vraie nature, et nous découvrons qu'elles nous apportent non le salut éternel mais la mort éternelle. Et notre première réponse, c'est ce *lugere et detestari* interdit par les philosophes et qui témoigne de la persistance en l'homme de certains vestiges de vie. L'homme lui-même appelle alors ce terrible *malleus Dei*, il accueille avec joie le son des trompettes, le tonnerre et les éclairs. Car seule la foudre du ciel qui brise les rochers, peut briser *istam pertinacem et obstipam bestiam praesumptionem* qui s'est à tel point emparée de l'homme qu'il est prêt à accepter *aequo animo* tout ce que lui envoie le destin, et qu'il a même appris à trouver son *summum bonum* dans cette acceptation totale....

Là ou Socrate dans sa première et dans sa seconde incarnation voyait le salut de l'homme, Luther, lui, voit la mort. *Intelligere* et *tertium genus cognitionis* livrent l'homme aux mains de son pire ennemi. Celui *qui sola ratione ducitur* ne peut plus recouvrer sa liberté perdue ; il ne lui reste plus qu'à apprendre et à enseigner aux autres à trouver le « meilleur » dans l'inévitable. Il faut se considérer bienheureux jusque dans le taureau de Phalaris, il faut se laisser placidement mourir de faim entre deux bottes de foin dans la conviction que le monde est régi par la loi à laquelle personne ne peut échapper. La raison recherche avidement les jugements généraux et nécessaires, les

hommes doivent voir dans la raison leur *pars melior*, et en se soumettant à elle, trouver leur bien dans ces mêmes vérités générales et nécessaires. Placé à égale distance entre l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité, qui toutes deux l'attirent, l'homme ne se tournera pas vers elles : il ne peut se décider librement, il « sait » que la décision ne dépend pas de lui, et il ira là ou le pousse la nécessité, étant habitué *aequo animo ferre et expectare utramque faciem* du destin tout-puissant. Tous les *docet* de la philosophie, la philosophie tout entière où la recherche de la vérité a fait place à l'édification, nous conduisent inévitablement à cela.

Luther le savait, tout comme Socrate et Spinoza. Lui aussi parlait *de servo arbitrio*. Mais son *docet* se trouva être tout autre. Ou plus exactement, son *de servo arbitrio* le conduisit à la haine des *docet* de tout genre et, par conséquent, de la raison qui est la source de tous les *docet*. Abandonnant à la philosophie la glorification de *obedientiae et pietatis*,il concentra toutes ses pensées sur la lutte contre l'idée de nécessité. *Malleus Dei* chez Luther frappe non l'homme mais cette *bellua* ou *bestia obstinax* qui fait que l'homme croit qu'en se perfectionnant moralement il peut atteindre à la vertu qui n'exige aucune récompense, car elle est déjà la béatitude, ou comme dit Luther : *homo superbit se sanctum et justum esse*. La vertu et la béatitude de l'homme qui ne peut par ses propres forces se tourner ni vers Dieu, ni vers l'immortalité, car la raison a enchaîné sa volonté et l'oblige à aller là où le pousse la nécessité, cette vertu et cette béatitude lui apparaissent comme la chute de l'homme, le péché originel. Aussi l'idée de loi et d'ordre sur laquelle est fondée notre pensée, est-elle pour lui la pire des erreurs. La source de la vérité se trouve là où la raison humaine s'y attend le moins ; et c'est là aussi que l'on

peut atteindre ce bien auquel nous avons substitué la béatitude philosophique. Luther appelle cette source la foi. Donnons-lui donc ce nom en attendant, ne fût-ce que pour indiquer qu'il peut y avoir une autre source de la vérité que celle dont nous parlait Socrate, et que la vérité ne ressemble nullement aux jugements généraux et nécessaires d'Aristote, de Spinoza, de Kant, que la vérité n'a rien de commun avec la nécessité. *Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt, quae tamen superanda sunt, si modo salvari velis. Ideo cum conscientia perterrefit lege... sic te geras, quasi nunquam de lege quidquam audieris, sed ascendas in tenebras, ubi nec lex nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei.... Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii. Moses in monte existens, ubi facie ad faciem cum Deo loquitur, non habet, non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est, et populum lege gubernat. Sic conscientia libera sit a lege, corpus autem obediat legi.*

Ce que Socrate et Spinoza glorifiaient comme *pars meliora nostra* et *lux divina*, se trouve être pour Luther cette *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Quand Moïse sur la montagne vit la vérité face à face, les chaînes qui liaient sa conscience tombèrent aussitôt et il obtint le don le plus précieux — la liberté. Mais quand il descendit de la montagne et se mêla aux hommes,il se trouva de nouveau sous la domination de la loi ; ainsi qu'à Socrate et à Spinoza, la loi éternelle, immuable, lui apparut comme appartenant à la nature même de l'être, comme constituant ces vérités générales et nécessaires dont il est tout le temps question ici. Une telle métamorphose est incompréhensible pour la raison. La raison est convaincue que la loi est tou-

jours la loi, aussi bien pour celui qui se tient sur la montagne que pour celui qui est descendu dans la vallée. Sa puissance ne peut subir aucune atteinte. Luther, lui, se précipite dans les ténèbres et l'abîme de la foi pour y trouver la force de lutter contre le monstre qu'adorent les sages. Ou pour mieux dire, il atteint à cette tension extrême de l'âme quand celle-ci cesse de calculer à l'avance, de mesurer, de peser, de s'adapter. *Malleus Dei*, les trompettes, le tonnerre et les éclairs dont Spinoza parlait avec tant de mépris, réveillent dans l'âme de Luther tous les *ridere, lugere et detestari* que la raison avait ensorcelés. Luther oublie *obedientiam* et *pietatem* sous la domination desquels il a longtemps vécu : n'avait-il pas été moine ? n'avait-il pas juré obéissance au bien et prononcé des vœux aussi solennels que ceux dont sont remplis les ouvrages de Spinoza ? Mais il ne se souvient plus que d'une chose maintenant : il faut tuer cette immonde *bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*. Quelle est la route qui conduit à la vérité ? Est-ce la route de la raison, celle de l'obéissance et de la piété, qui nous introduit dans le royaume de la nécessité ? Est-ce la route de la « foi », de la foi qui déclare une guerre implacable à la nécessité ? Derrière l'éthique autonome et la raison de Socrate nous avons découvert le taureau de Phalaris ; *sub specia aeternitatis* de Spinoza a transformé l'homme sous nos yeux de *res cogitans* en *asinus turpissimus*. Peut-être que les foudres de Luther et son audace née des larmes et du désespoir, nous apporteront autre chose et que des « ténèbres de la foi » nous extrairons cette liberté que l'homme a perdue en se confiant au savoir ?

IX

Il est admis que la philosophie idéaliste allemande est sortie tout entière de Luther. Il est difficile de dire d'où vient cette opinion. Les historiens de la philosophie se sont peut-être laissés séduire par un raisonnement très simple : tous les représentants de l'idéalisme allemand — Kant, Fichte, Schelling, Hegel, étaient des luthériens, *ergo* l'idéalisme allemand est sorti de Luther. Mais il suffit de se rappeler ce que Hegel dit du péché originel, ou le « tu dois et par conséquent, tu peux » de Kant ou le célèbre article de Schelling : *De l'essence de la liberté humaine* (rien que la phrase citée plus haut), ou l'idéalisme éthique de Fichte, — pour se rendre compte que Luther est resté en dehors de la pensée philosophique allemande. « Tu dois et par conséquent, tu peux », dit Kant. Or toute la doctrine de Luther est fondée sur l'affirmation inverse : « Tu dois, tu veux même et cependant tu ne peux pas. » La loi n'est pas donnée à l'homme pour le diriger, mais uniquement pour lui faire prendre conscience de sa faiblesse, de son impuissance : *lex accusat, perterrefacit et condemnat*. Après la chute, l'homme a perdu la liberté de sa volonté et la liberté de sa pensée : il ne peut aller où il veut aller et il prend des mirages et des illusions pour des vérités. Du vivant de Luther sa doctrine paraissait inacceptable, absurde, aussi bien au savant qu'était

Érasme qu'aux théologiens catholiques nourris des Écritures. D'après Luther, Dieu se trouvait par delà le bien et le mal, par delà la vérité et l'erreur. Comment la philosophie et même la théologie pouvaient-elles accepter cela, la philosophie surtout ? Au fond, Kant, Fichte, Schelling pensaient comme Hegel : Socrate a répété le geste d'Adam et les fruits de l'arbre de la science sont devenus le principe de la philosophie pour tous les temps.

Seul fait exception Nietzsche, lui seul vit en Socrate un homme déchu : « Socrate semblait être un médecin, un sauveur. Est-il nécessaire de montrer encore l'erreur qui se trouvait dans sa croyance en la « raison » à tout prix ? C'est une duperie de soi de la part des philosophes et des moralistes que de s'imaginer sortir de la décadence en lui faisant la guerre. Y échapper est hors de leur pouvoir : ce qu'ils choisissent comme remède, comme moyen de salut, n'est qu'une autre expression de la décadence. Ils ne font qu'en changer l'expression, ils ne la suppriment point... Etre *forcé* de lutter contre les instincts, c'est la formule de la décadence : tant que la vie est *ascendante*, bonheur et instinct sont identiques. » Et encore : « Le moralisme des philosophes grecs depuis Platon est déterminé pathologiquement, de même que leur haute appréciation de la dialectique. Raison = vertu = bonheur, cela veut seulement dire : il faut imiter Socrate et établir contre les appétits obscurs une *lumière du jour* en permanence, un jour qui serait la lumière de la raison » (Le problème de Socrate, §§ II et 10 ; *le Crépuscule des Idoles*).

Nietzsche, en général, traite fort cavalièrement Luther, il l'appelle maintes fois un paysan grossier et brutal. Mais dans les papiers que l'on a retrouvés après sa mort, nous lisons : « La langue de Luther et la forme

poétique de la Bible comme fondement de la nouvelle poésie allemande, c'est mon invention ». Et en effet, Nietzsche est le premier des philosophes allemands qui se soit tourné vers Luther et la Bible. Le sous-titre de l'ouvrage dont j'ai cité la phrase sur Socrate, est déjà suffisamment révélateur à cet égard : « Wie man mit dem Hammer philosophiert » (Comment on philosophe avec un marteau). Nous nous souvenons du rôle que joue *malleus Dei* chez Luther et chez les prophètes. Mais dans ses réflexions sur Socrate, Nietzsche ne fait en somme que répéter ce que disait Luther de l'homme déchu. L'homme déchu est entièrement au pouvoir d'une force étrangère et ne peut plus rien faire pour son salut. Et tel est précisément le Socrate de Nietzsche : plus il lutte, plus il tend désespérément ses forces, plus sûrement il marche vers sa perte. Il a perdu sa liberté : il ne choisit pas, bien qu'il soit persuadé du contraire ; il est poussé, il est entraîné, et il ne sent même pas qu'il est enchaîné. Socrate est allé vers la raison, vers le bien, comme le premier homme a tendu la main vers le fruit de l'arbre de la connaissance ; mais là où ils croyaient atteindre la résurrection, la vie, ils n'ont trouvé que pourriture et que mort. Tel est le sens des terribles paroles de Luther : *Oportet enim hominem suis operibus diffidere et velut paraliticum, remisis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorari.* Tel est aussi le sens de sa doctrine de la « loi » et de son *de servo arbitrio*. L'« expérience » de Luther de même que l'expérience de Nietzsche correspondent si peu à ce que les hommes trouvent d'habitude dans l'expérience, qu'elles leur paraissent fantastiques ; elles ont été apportées, semble-t-il, d'un autre monde, complètement étranger au nôtre. Luther et Nietzsche n'ont pas été les seuls cependant à connaître de telles expériences. Chez Kierkegaard, dans son *Pfeil im Fleisch*, nous trou-

vons un témoignage analogue : « Il faut courir plus vite que jamais, mais tu sens que tu ne peux arracher tes pieds du sol ; tu es prêt à sacrifier tout au monde pour acheter ne fût-ce qu'un instant, et du dois te convaincre qu'il n'est pas à vendre, et qu'il n'est tenu compte d'aucun « il faut », d'aucun désir. » Tout cela est à tel point en dehors du champ de notre vision, que cela nous paraît sortir des limites de tous les intérêts humains, possibles et réels. Si après la chute notre volonté est tellement affaiblie que nous ne pouvons plus rien faire pour notre salut, — Nietzsche ne se dissimule pas qu'il est un homme déchu comme Socrate, — et que nous sommes forcés d'aller les bras ballants à notre perte, sans essayer même de lutter, de quels intérêts peut-il être encore question ? Tous les intérêts se sont évanouis ; il ne nous reste plus qu'à regarder droit devant nous, le cœur glacé. Il ne nous reste plus qu'à renoncer pour toujours à *ridere, lugere et detestari* pour apprendre à trouver *μέγιστον ἀγαθόν* dans *intelligere*.

Luther pouvait encore *gratiam operum artificem implorari*. Mais pour Nietzsche, à en juger d'après ce qu'il raconte dans ses livres, les prières, de même que Celui à qui Luther adressait ses prières, avaient cessé d'exister. Comment prier quand il n'y a personne pour nous entendre ! Comment implorer Dieu quand le « savoir » nous a apporté cette « vérité générale et nécessaire » que Dieu n'existe pas ou, comme disait Nietzsche, que les hommes ont tué Dieu !

Mais chose étrange, chez Nietzsche,de même que chez Luther,l'instant de la chute la plus profonde fut suivi d'une illumination toute nouvelle. Lorsque Nietzsche sentit que la « sagesse » de Socrate n'était que l'expression de sa « chute » et que l'homme, tel un oiseau ensorcelé par un serpent, ne va pas où il veut mais est

entraîné contre sa volonté par une force incompréhensible dans l'abîme de l'anéantissement physique et spirituel, soudain surgit devant lui l'idée de l'éternel retour, idée complètement étrangère à sa pensée aussi bien qu'à la nôtre : ce fut comme s'il avait été brusquement transporté, pareil à Moïse, sur cette cime où *facie ad faciem cum Deo loquitur*. Il découvrit que là — face à face avec le mystère premier — *lex et ratio nihil habent negotii*, et se mit alors à parler de la volonté de puissance, de la morale des maîtres et de tout ce qu'il avait trouvé « par delà le bien et le mal ». Je dirai encore une fois que Nietzsche sentait que lui aussi, tout comme Socrate, était un homme déchu. Les lois de la raison et de la morale s'étaient profondément incrustées en lui, elles faisaient corps en quelque sorte avec son être spirituel ; les arracher sans tuer son âme lui semblait aussi impossible que d'extraire le squelette d'un homme sans avoir au préalable tué cet homme. A ses yeux, de même qu'aux nôtres, ces lois exprimaient notre nature la plus profonde : par delà le bien et le mal, par delà la vérité il n'y a que le vide, le néant où tout disparaît. Et c'est là, cependant, qu'on peut, qu'il faut chercher cette toute-puissance, cette force qui sauvera l'homme de la mort ! *Sola fide* de Luther le conduisait vers Celui dont il disait : *Est enim Deus omnipotens ex nihilo omnia creans*. Mais alors le « Wille zur Macht » de Nietzsche n'exprime-t-il pas sous une autre forme la *sola fide* de Luther ? Luther s'appuyait sur l'autorité de l'Écriture, sur les prophètes et les apôtres. Tandis que l'élan de Nietzsche vers les hauteurs du Sinaï naquit au moment où la Bible avait perdu toute autorité à ses yeux. Au contraire, tout ce qui gardait encore pour lui une certaine autorité, lui disait impérieusement que la « Volonté de puissance » était la pire des folies

et qu'il n'y avait pas d'autre salut, d'autre refuge pour l'homme pensant que les *beatitudines* apportées par Socrate et par Spinoza. Cela, Nietzsche nous l'a assez dit dans les livres qu'il écrivit immédiatement après sa crise. Et cependant, une force mystérieuse le repoussait de l'arbre de la science. Comment l'appeler, cette force? Lui trouverons-nous un nom parmi les mots qui conservent pour nous une certaine signification? Remettons à plus tard la réponse à cette question ; mais écoutons ce que Nietzsche lui-même dit de cette force : « Envoyez-moi la folie, habitants des cieux ! La folie, pour que je parvienne enfin à croire en moi ! Envoyez-moi le délire et les convulsions, une clarté soudaine et des ténèbres soudaines, précipitez-moi dans un froid de glace et dans une chaleur plus ardente que celle qu'a jamais éprouvée aucun homme, épouvantez-moi par des bruits mystérieux et des fantômes, forcez-moi à hurler, à gémir, à ramper comme une bête, pourvu que je parvienne à croire en moi.Le doute me dévore. J'ai tué la loi, la loi me fait peur comme un cadavre fait peur à un vivant ; si je ne suis pas plus que la loi, je suis le plus misérable des hommes. Le nouvel esprit qui est né en moi, d'où vient-il s'il ne vient pas de vous? Prouvez-moi que je suis vôtre ; la folie seule peut me le prouver. »

Ces lignes sont extraites de *Aurore* (§ 14), ce livre qui appartient — ainsi qu'il est admis d'ordinaire — à la période « positiviste » de Nietzsche. Et cependant nous y retrouvons, exprimé avec plus de force peut-être encore, ce que Luther avait déjà dit au sujet de la loi. Comme je l'ai déjà indiqué, Luther pouvait malgré tout s'appuyer sur l'autorité de l'Écriture. Il avoue franchement : *nec ego ausim ita legem appelare, sed putarem, esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset.* Nietzsche, lui, ne pouvait en

appeler à personne, il se trouvait abandonné à lui-même et à sa « folie ». Lorsqu'il entend ou lit les discours de Luther, l'homme moderne instruit par Hegel qui lui a inculqué la sagesse du serpent biblique, se tranquillise en se disant que ce ne sont que les visions d'un moine qui s'est débarrassé de son froc mais non de ses préjugés et de ses craintes ridicules. Pourtant Nietzsche n'a jamais été moine, lui, et il était au courant de toutes les conquêtes de la science. Et puis, il ne faut pas oublier que tout ce que Luther dit de la « loi » était dirigé spécialement contre les moines qui sentaient leurs cheveux se dresser sur leur tête lorsqu'ils lisaient ses écrits. Leur vie était en effet fondée sur la conviction que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* (Luther dit même : *infallibiliter dat gratiam*) ; tandis que la pensée de Luther est née de sa conviction profonde que plus il lutte pour se sauver, plus sûrement l'homme déchu (tout comme Socrate chez Nietzsche) va vers sa perte, et que celui-là seul qui *remissis manibus et pedibus* s'abandonne à la volonté de Dieu, qui est par delà toutes les lois dictées par la morale et la raison, peut communier avec la vérité suprême. Il n'y a certes aucun doute à cet égard : du point de vue humain, par sa dureté, par sa cruauté la doctrine de Luther dépasse tout ce qu'a pu jamais imaginer l'esprit le plus implacable envers lui-même. Et le Dieu de la Bible, s'il est tel en effet que le représente Luther, mérite non notre amour mais notre haine éternelle (ainsi d'ailleurs que le répète maintes fois Luther lui-même). Autre objection encore, du point de vue moderne, plus décisive : les moines affirmaient que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ; Luther proclamait que *oportet ergo hominem suis operibus diffidere et gratiam implorari.* Mais les moines et Luther parlaient de ce qui n'existe pas : *il n'existe dans*

l'univers ni Dieu ni grâce, et l'être réel se déroule tout entier sur un plan que les idées de Luther n'effleurent même pas. La tâche de l'homme consiste donc à se rendre compte des conditions de son existence et de s'y adapter de telle sorte que ses besoins et ses désirs soient satisfaits dans la mesure du possible. Il y a, bien entendu, beaucoup de choses terribles et affreuses dans la vie, mais la sagesse nous enseigne à ne pas exiger l'impossible. Socrate avait raison lorsqu'il voilait le taureau de Phalaris en affirmant que rien de mal ne pouvait arriver au juste. Spinoza aussi avait raison, qui élevait au-dessus de son *asinus turpissimus* le splendide autel de l'éthique avec cette inscription : *Beatitudo est ipsa virtus.* Mais pour tout dire, les plus véridiques et les plus perspicaces de tous furent Aristote et Hegel : *μέγιστον ἀγαθόν* suppose un certain minimum de biens temporels, et celui-là seul peut atteindre la béatitude de la contemplation, qui possède l'habileté et la décision nécessaires pour se tenir éloigné de ces régions de l'être où les taureaux de Phalaris et les *asini turpissimi* hantent l'imagination humaine....

Tout cela cependant Luther le savait, ainsi que Nietzsche ; mais c'est précisément contre cette *presumptionem*, contre cette *pertinacem et obstipam bestiam quae somniat se sapere, se justum et sanctum esse*, qu'étaient dirigées leurs foudres : c'est dans cette foi de l'homme en son « savoir », en sa « morale » qu'ils voyaient la « chute » de l'homme. « La liberté de pensée de nos savants, déclare Nietzsche, n'est à mes yeux qu'une plaisanterie, il leur manque dans ces choses-là ma passion, ma souffrance » (*Antéchrist*, § 8). Or c'est une variation sur le thème de Luther, *bellua qua non occisa homo non potest vivere*, c'est une objection, son objection à lui, Nietzsche, contre ce que nous appelons d'ordinaire le libre examen, contre ce que Spinoza appelait *philosophia vera* et ce que Socrate avait proclamé comme vérité générale et nécessaire. Mais peut-on opposer à la vérité générale et nécessaire — la souffrance, même démesurée, la passion, si ardente et puissante qu'elle soit ? Et où irons-nous chercher la réponse à cette question ? Est-ce l'expérience qui nous la fournira ? Mais nous avons déjà vu que l'expérience ne nous donne ni *philosophiam veram*, ni des vérités générales et nécessaires. L'expérience n'apporte que la « conviction ». Or la conviction n'inspire pas confiance à Nietzsche. « Dans toute philosophie, écrit-il, arrive un moment où paraît en scène la conviction ; *adventavit asinus pulcher et fortissimus*, pour parler le langage d'un ancien mystère ». Encore cet *asinus* ! Et il semble bien que c'est le même que celui que nous avons rencontré chez Spinoza et dont était sortie autrefois l' « ironie » de Socrate. Mais son pouvoir est si grand que les esprits les plus audacieux se soumettent à lui. Nous nous souvenons de la phrase de Kant : « La raison aspire avidement aux vérités générales et nécessaires » ; nous nous souvenons des réflexions d'Aristote sur le même thème. Qui donc a inspiré aux hommes cette « conviction » grâce à laquelle l'expérience se transforme en « savoir » ? Et comment se fait-il que cette conviction règne despotiquement sur notre monde ? Quelle que soit la réponse à ces questions, une chose est hors de doute : impossible de lutter contre la dite conviction au moyen d'arguments et d'objections. Elle est en dehors de toutes les objections, elle les précède ; elle remplace les arguments. On ne peut lui opposer que la « passion », la haine, le désir furieux de s'en débarrasser à tout prix. De là *malleus Dei* de Luther, de là « Wie man mit den Hammer philosophiert » de Nietzsche. Impossible autrement de dissiper l'enchantement qui s'est emparé des humains, Dieu sait quand et comment....

X

Tout comme Nietzsche, Luther découvrit avec horreur que là où Socrate et Spinoza avaient trouvé la suprême consolation, la seule possible, s'ouvrait l'abîme de la mort éternelle. Luther écrit : *Deus est creator omnipotens ex nihilo faciens omnia.... Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire nocentissima pestis illa, opinio justitiae, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa et sancta esse. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia, justitia, potentia, etc.* ». Et comme s'il répondait à travers les siècles à l'appel de Luther, Nietzsche s'écrie avec une passion presque démente : « Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint : im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Ueberfluss, Lehm, Kott, Unsinn, Chaos ; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer — Götlichkeit und siebenter Tag — versteht Ihr diesen Gegensatz ? Und dass euer Mittleid dem Geschöpf im Menschen gilt, dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, gebrannt, geglüht, geläutert werden muss, dem, was notwendig leiden muss und leiden soll ? » (*Par delà le bien et le mal*, § 225). Ces lignes ne sont en somme

que la répétition des paroles de Luther : les termes, le ton, la pensée même sont identiques. Mais Luther les avait entendues des prophètes. Tout ce que disent les prophètes est animé d'un seul désir, est imprégné d'une seule pensée : *Deus est creator omnipotens* (chez Nietzsche — « Wille zur Macht »). Et c'est vers lui, vers ce *Creator omnipotens* qu'ils s'élancent tous deux, Luther et Nietzsche, en brisant sans regret tous les obstacles. Luther dit : *frangere, contundere, prorsus ad nihil redigere ;* Nietzsche ne lui cède en rien sous ce rapport : lui aussi il déchire, il brise, il brûle, il réduit à néant précisément ce à quoi les hommes tiennent par dessus tout, ce qu'ils estiment et aiment plus que tout, ce qu'ils adorent. Sur les autels dressés par Socrate et Spinoza, Luther et Nietzsche distinguent cette *bellua nocentissima qua non occisa homo non potest vivere.....*

Mais comment s'est-il fait que Luther et Nietzsche aient aperçu un monstre là où le plus sage des hommes, le juste, le saint voyait une divinité et priait ? Comment le *summum bonum* de Socrate, son « savoir » qui était pour lui la source de sa sainteté, a-t-il pu se transformer aux yeux de Luther en *opinio justitiae*, en péché, en pourriture, en mort ? Nous ne devons pas chercher à nous mentir : les foudres de Luther et de Nietzsche sont dirigées contre le dieu de Socrate et de Spinoza. Luther maudit à chaque instant le bien de Socrate et la vérité de Socrate. Spinoza, lui, était convaincu — nous nous en souvenons — que celui qui outragerait la raison n'aurait plus le droit de prier et que tous les autels lui seraient interdits. On dira que *Deus omnipotens ex nihilo faciens omnia* existait encore pour Luther, tandis que Nietzsche avait renié Dieu. C'est exact, — et c'est ici que nous touchons au plus difficile des problèmes.

J'ai dit que le *Creator omnipotens* de Luther s'était métamorphosé chez Nietzsche en ce « Wille zur Macht » qu'il opposa au « bien » de Socrate. L'éthique de Socrate était la doctrine des voies du salut de l'homme déchu ; mais l'homme déchu — c'est l'Écriture qui nous le déclare, et Nietzsche nous le suggère également — est un homme condamné à un supplice dont l'horreur dépasse la plus cruelle imagination : de *res cogitans* il se trouve transformé en *asinus turpissimus* et meurt de faim entre deux bottes de foin, c'est-à-dire que sa volonté est paralysée et que de sa propre initiative il est incapable de bouger aucun de ses membres, il ne peut faire le moindre mouvement. Peut-être se souvient-il par moment qu'il existe ou qu'il existait quelque part une « Macht » capable de briser le charme ; mais il ne peut pas se tourner vers elle : il « aspire avidement » au savoir, aux vérités générales et nécessaires. Cependant, le « savoir » sur lequel il compte ou plutôt sur lequel il est forcé de compter, ne lui est d'aucune aide : non seulement il ne dissipe pas les charmes, mais il les crée. Socrate était un homme déchu, Spinoza était un homme déchu ; mais Nietzsche lui-même, comme nous tous, descend d'Adam. Quand, en Engadine, à la hauteur de 6.000 pieds, il eut cette illumination soudaine qu'il appela plus tard l'idée de l'« éternel retour », il soumit sa « révélation » (ainsi que chacun de nous l'aurait fait à sa place) à l'approbation de la raison. Il voulut la vérifier, établir sa vérité, la transformer en savoir. Et c'est à cette même instance qu'il soumit sa « transmutation de toutes les valeurs », son « Wille zur Macht », son « par delà le bien et le mal » et sa « morale des maîtres » même. Et bien entendu, la raison s'étant prononcée, la vérification achevée, Nietzsche rentra les mains vides ; il ne lui resta plus que la « vertu » socrato-spinozienne.

Car Moïse lui-même ne pouvait parler face à face avec le Créateur que tant qu'il se tenait sur les hauteurs du Sinaï ; aussitôt qu'il descendit dans la vallée, la vérité qui s'était révélée à lui se métamorphosa en loi. « Il est difficile de voir le créateur et le maître du monde, mais il est impossible de le montrer à tous, » dit Platon. C'est pour cela sans doute que Nietzsche ne nous a presque rien dit de cette idée de l'« éternel retour » que selon ses propres déclarations il était appelé à révéler au monde ; et ce qu'il en a dit montre qu'il ne lui fut pas donné de l'apporter telle quelle aux hommes : ce qu'il leur offrit est quelque chose qui en diffère complètement, qui lui est même opposé. Une fois seulement, pour autant que je puis en juger, dans *Par delà le bien et le mal*, il réussit à exprimer cette idée d'une façon suffisamment adéquate : « J'ai fait cela, me dit ma mémoire. — Il est impossible que j'aie fait cela, dit mon orgueil, et il demeure inexorable. Et c'est ma mémoire finalement qui cède » (§ 68).

C'est dans ces quelques mots, presque dénués de sens selon les mesures humaines, qu'il nous faut chercher l'explication des luttes intérieures qui nourrirent la pensée de Nietzsche. La mémoire, c'est-à-dire, la représentation exacte du réel dans la pensée, déclare à l'homme : « Tu as fait cela, cela fut ». — « Non, je n'ai pu faire cela, cela ne fut pas », répond ce que Nietzsche appelle son « orgueil », terme qui n'est pas tout à fait exact. Nietzsche s'exprime d'une façon plus heureuse dans *Zarathoustra* (après l'entretien avec le nain sur l'éternel retour), quand ce « quelque chose » en lui qui refuse d'accepter le réel, il l'appelle : « mein Grauen, mein Eckel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit einem Schrei aus mir ». Et la mémoire cède : ce qui fut n'a jamais été. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche reprend ce thème : racheter le

passé et transformer tout « cela fut » en « je voulais que cela fût ainsi ». Et il y revient encore une fois dans la troisième partie du chapitre *Des anciennes et des nouvelles Tables.* Tout ce qui s'est accumulé dans l'âme de l'homme au cours de longues années de souffrances et d'épreuves et qui au jugement de notre raison qui s'est emparée de la décision suprême, ne peut même élever la voix lorsqu'il s'agit de la vérité et de l'erreur, soudain se permet de proclamer ses droits. Et les réalise même : ce qui fut, dit Nietzsche, n'a jamais été. Il est impossbile probablement d'« expliquer » comment ces droits se réalisent ; car ils se réalisent précisément parce que et pour autant que l'homme apprend ou plutôt se décide à se passer de toutes les explications, à les négliger, à les mépriser. Voilà pourquoi il fallut une illumination soudaine, mystérieuse pour que surgît en Nietzsche cette idée de l'éternel retour. L'homme refuse obéissance à la raison qui jusqu'ici dictait ses lois à la nature même. Ce que Descartes appelait *veritates aeternae* et Leibniz — « vérités de raison », ce qui d'après Socrate et Spinoza se revèle aux *oculis mentis*, perd tout pouvoir sur l'homme. *Cum autem agnoscimus, fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fit, tunc propositio haec ex nihilo nihil fit consideratur ut veritas quaedam aeterna.... Cujus generis sunt, impossibile idem simul esse et non esse, quod factum est infectum esse nequit, is qui cogitat non potest non existere, dum cogitat. Et allia innumera.* Ainsi parle Descartes. On ne peut discuter avec ces innombrables vérités éternelles. Le dégoût, l'horreur, la haine, le mépris, quelle que soit leur force, sont impuisants à les renverser. Ces vérités sont éternelles, elles sont avant l'être, avant l'homme, avant Dieu. Mais lorsque Nietzsche se trouva transporté à six mille pieds de hauteur et bien plus haut encore au-

dessus de toutes les pensées humaines, il sentit brusquement que les vérités éternelles avaient perdu leur pouvoir et ne dictaient plus leurs lois ni au monde, ni à lui. Je le répète, il ne trouva pas les mots qu'il fallait pour désigner ce qui lui était apparu et se mit à parler de l'« éternel retour ». Or c'était quelque chose d'infiniment plus important que l'éternel retour. Nietzsche découvrit qu'en dépit de la loi *quod factum est infectum esse nequit*, non pas la mémoire qui reproduit exactement le passé mais une certaine volonté (le mot « orgueil », encore une fois, ne convient pas ici) avait de sa propre autorité rendu le passé inexistant ; et il découvrit que c'était cette volonté qui lui apportait la vérité. Lui qui attaquait si violemment la Bible, il ose parler de « rédemption ». Rachat du passé, de l'esclavage sous la loi et des lois grâce auxquelles uniquement ce passé demeure inébranlable. Ces lois — que la raison extrait d'elle-même — c'est précisément cette *bellua*, cette *bestia qua non occisa, homo non potest vivere.* Sous l'éternel retour de Nietzsche se cache, semble-t-il, une force d'une puissance infinie et qui est prête à écraser le monstre répugnant qui règne sur la vie humaine, sur l'être tout entier : *Creator omnipotens ex nihilo faciens omnia* de Luther. Ce Créateur tout-puissant est non seulement par delà le bien et le mal, mais aussi par delà la vérité et l'erreur. Devant sa face (*facie in faciem*), le mal aussi bien que l'erreur cessent d'exister, se transforment en néant, non seulement dans le présent mais aussi dans le passé : ils ne sont plus et n'ont jamais été, en dépit de tous les témoignages de la mémoire humaine. Contrairement à Hegel qui faisant le bilan de tout ce qu'il avait appris de ses prédécesseurs (« Socrate a apporté le principe de la philosophie pour tous les temps futurs »), espérait trouver dans la logique, c'est-à-dire dans le

système des vérités immuables, éternelles, Dieu tel qu'il était avant la création du monde et de l'esprit fini, Nietzsche, lui, n'aspirait qu'à échapper à la domination de ces vérités. « Une grande lutte nous attend, écrit-il au sujet de l'éternel retour : il faut pour cela une nouvelle arme, le marteau : provoquer une décision plus terrible » (« eine fürchterliche Entscheidung herausbeschwören ». *La Volonté de Puissance* § 1054). Et encore : « Le philosophe sur le trône ne cesse de se souvenir que toutes les choses sont périssables afin de ne pas les considérer comme trop importantes et de vivre paisiblement au milieu d'elles, mais à moi, au contraire, elles me paraissent trop importantes pour pouvoir être périssables : je cherche l'éternité pour tout » (id. 1065). Il est hors de doute que Nietzsche s'est raccroché à l'idée de l'éternel retour parce que — à l'opposé non de Marc Aurèle mais du maître de Marc-Aurèle, du maître de tous ceux qui philosophent, Socrate — il cherchait à obtenir l'éternité pour ces choses, qui selon notre conception de la vérité, sont condamnées à l'anéantissement. Mais cela veut-il dire qu'il voulait l'éternité pour « tout »? Lui-même vient de nous dire que son « orgueil » a condamné à mort certaines choses auxquelles l'éternité était cependant solidement garantie en dehors de toute intervention de sa part ; Nietzsche obtient même dans cette voie des résultats quasi miraculeux : ce qui fut, ce passé qui jouit de la protection toute-puissante de la vérité de raison — *quod factum est infectum esse nequit* — se transforme selon le vouloir de Nietzsche en ce qui n'a jamais été. Pourquoi donc exige-t-il brusquement l'éternité pour « tout »? Veut-il satisfaire la raison qui aspire avidement aux vérités générales et nécessaires? Mais cela signifierait que lorsque la mémoire dit à l'homme : tu as fait cela,

aucune discussion, aucune protestation n'est plus possible ; car la mémoire reproduit exactement ce passé auquel l'éternité est garantie dans la vérité. Autrement dit, il faut renoncer à « Wille zur Macht » et adopter l'attitude de l'homme ordinaire qui accepte tout ce que lui apporte le destin, ou même celle du sage qui non seulement accepte tout, mais voit dans cette disposition *aequo animo utramque faciem fortunae ferre*, une vertu, et considère cette vertu comme son bien suprême. Impossible d'ébranler cette pierre qui se nomme « ce fut », et la « rédemption » devient un mot vide de sens.

Nietzsche lui aussi s'est laissé prendre au piège de la logique de Socrate, de la logique de l'homme déchu. *Pertinax et obstina bellua* n'a pas été tuée ; elle a fait semblant d'être morte seulement. Le marteau de Nietzsche n'a pas brisé les prétentions de la raison qui s'est retranchée derrière les jugements généraux et nécessaires. Il nous faut revenir à Luther dont le marteau frappait plus fort et plus juste que celui de Nietzsche. Oublions que Luther était un théologien, oublions qu'il répétait les prophètes et les apôtres ! Nous ne sommes liés par aucune autorité. L'autorité, en effet, fait encore partie des prétentions de la raison qui aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires. Là où il y a vérité, il n'y a, il ne peut y avoir contrainte, il y a liberté. Écoutons Luther, écoutons les prophètes et les apôtres comme s'ils étaient tels que les voyaient leurs contemporains : des hommes simples, méprisés ou même persécutés ! Or quand ces hommes parlent de rédemption, il ne leur vient même pas à l'esprit que quelqu'un ou quelque chose puisse les mettre devant ce dilemme : ou bien accepter *tout* ce qui a été, ou bien faire que *tout* ce qui a été n'ait pas été. Parmi les choses qui ont été il y en a que l'on peut conserver et d'autres que l'on peut anéantir,

Dieu est descendu sur terre. Il s'est fait homme. Il a souffert non pour réaliser l'une de ces vérités générales et nécessaires que la raison extrait d'elle-même. Il est venu pour sauver les hommes. Luther écrit : *Deus miserit unigenitum filium suum in mundum ac conjecterit in eum omnia omnium peccata, dicens : Tu sis Petrus ille negator, Paulus ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata.* La forme est différente, en rapport avec l'époque de Luther et son milieu ; mais la pensée profonde de ces lignes est identique à celle qui apparut à Nietzsche sous l'aspect de l'idée de l'éternel retour : il faut se délivrer du passé, il faut transformer ce qui fut en ce qui n'a jamais été. Pierre, Paul, le roi David, le larron sur la croix, Adam qui a goûté à la pomme, — ils sont tous des « hommes déchus » comme Socrate, Wagner et Nietzsche. Ils ne peuvent se sauver par leurs propres forces ; plus ils luttent, plus ils s'enlisent. Mais Luther n'est pas enchaîné par les vérités éternelles de la raison ; il voit en elles, au contraire, ce monstre, *bellua, qua non occisa homo non potest vivere.* Si ces vérités sont appelées à triompher, il n'y a pas de salut pour l'homme. Autrement dit, en langage philosophique : en absolutisant la vérité nous relativisons l'être.

Et Luther se décide à abandonner la vérité au pouvoir du *Creator omnipotens ex nihilo faciens omnia.* Si la vérité est entre les mains du Créateur, le Créateur peut l'abroger, en tout ou en partie. Il peut faire en sorte que le reniement de Pierre, les persécutions et les blasphèmes de Paul, l'adultère de David n'aient jamais existé, mais que certaines choses parmi celles qui ont été, se conservent dans les siècles des siècles.

Dieu en effet n'est pas cette vérité raisonnable qui étant elle-même privée de volonté peut cependant paralyser la volonté humaine. Et Dieu n'a peur de rien, car tout est en son pouvoir. Il ne craint même pas de transférer sur son Fils tous les péchés du monde, ou plus exactement, de faire de lui le plus grand des pécheurs. *Omnes prophetae*, écrit Luther, *viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, fur, sacrilegus, homicidus, adulter, etc., quo nullus major unquam in mundo fuerit...* Le Christ, le fils consubstantiel du Père, Dieu lui-même donc est le plus grand pécheur qui fût jamais sur terre. Mais cela signifie que Dieu est la source et le créateur du mal : on ne peut en effet soupçonner Luther de docétisme. Les prophètes « l'ont vu » et l'ont proclamé, de même qu'ils ont vu et raconté que Dieu avait « endurci », c'est-à-dire rendu méchant, le cœur de Pharaon. De telles « visions », de telles affirmations, bien qu'elles viennent des prophètes, apparaissent à la raison humaine liée par les vérités générales et nécessaires — blasphématoires, sacrilèges : elles outragent Dieu, lui semble t-il, et méritent les pires supplices dans les géhennes de ce monde et de l'autre. Dieu responsable du mal, Dieu créateur du mal ! « Absit », criaient les pères de l'Église et les simples moines. Le mal existe sur terre, mais ce n'est pas Dieu qui en est l'auteur, c'est l'homme : impossible de justifier autrement et de sauver le Dieu de bonté. Et en effet, si les vérités éternelles sont avant Dieu, et au-dessus de Dieu, si *quod factum est, infectum esse nequit*, nous n'avons pas le choix : il faut opposer à Dieu, créateur du bien, l'homme — créateur du mal. L'homme devient lui aussi *creator omnipotens, ex nihilo omnia faciens.* Et alors la rédemption, la délivrance du passé,du cauchemar de la mort et des horreurs de la vie est impossible. Il ne

reste qu'une solution : reconnaître que les vérités générales et nécessaires et la raison qui nous apporte ces vérités, constituent précisément cette *bellua qua non occisa homo non potest vivere.*

Luther sentit que l'homme ne recouvrerait la liberté que lorsque la raison et le savoir que nous donne la raison, auraient perdu leur pouvoir. Et Nietzsche, comme nous l'avons vu, le sentait aussi. Il se refusait à accepter le témoignage des faits et essayait de briser les évidences avec le marteau de sa volonté. Mais quand Zarathoustra descendit de ses hauteurs vers les hommes, il se vit obliger de composer avec son terrible ennemi. Nous lisons dans *Ecce homo*, le dernier ouvrage de Nietzsche : « Ma formule de la grandeur de l'homme est *amor fati* : ne rien changer, ni devant ni derrière, dans les siècles des siècles. Non seulement supporter la nécessité, et encore moins la dissimuler — tout idéalisme est mensonge en face de la nécessité — mais l'aimer ». (« Pourquoi je suis si sage », § 10). Mais tel était précisément l'enseignement du décadent, de l'homme déchu, de Socrate ! Tels étaient les fruits de l'arbre de la science, qui selon Hegel devaient être le principe de la philosophie pour tous les temps. C'était ce que proclamait Spinoza qui s'était assimilé la sagesse de Socrate et voyait la béatitude dans la vertu. Au lieu d'engager contre la nécessité le combat suprême, Nietzsche, *velut paralyticus, manibus et pedibus omissis*, s'abandonne à son adversaire et lui livre son âme ; il promet non seulement de lui obéir et de le vénérer, mais de l'aimer. Et cette promesse, il ne la fait pas seulement en son propre nom : tous doivent se soumettre à la nécessité, la vénérer et l'aimer ; sinon ils seront excommuniés. Excommuniés de quoi ? *Amor fati* est la formule de la grandeur, dit Nietzsche, et celui qui refuse d'accepter tout ce que le *fatum* lui

impose, celui-là sera privé de la louange, de l'encouragement, de l'approbation que contient en elle l'idée de « grandeur ». L'antique *eritis sicut dei* a surgi de nouveau on ne sait d'où et a ensorcelé Nietzsche qui sous nos yeux avait fait de si héroïques efforts pour passer par delà le bien et le mal, c'est-à-dire par delà toutes les louanges, les encouragements et les approbations. Comment cela a-t-il pu se produire ? Faut-il croire à l'intervention du serpent biblique qui avait déjà séduit Adam ? En effet, traduit dans la langue de Luther, *amor fati* signifie que Nietzsche voit cette *bestiam qua non occisa homo non potest vivere* non dans les liens qui enchaînent la volonté humaine, mais dans la volonté humaine elle-même, dans ses élans vers la puissance. Aussi, tend-il toutes ses forces non pour détruire ou réduire au moins son ennemi, mais pour tuer en lui-même tout désir de lutte, pour apprendre à voir sa tâche essentielle dans la soumission sans murmure, joyeuse même et amoureuse à tout ce qui lui viendra du dehors, on ne sait d'où ni comment. Et c'est ce même Nietzsche qui nous a tant parlé de la morale des maîtres et a raillé avec tant de mépris la morale des esclaves, qui refusait de se courber devant aucune autorité quelle qu'elle soit ! Mais quand il regarda en face la Nécesité, ses forces le trahirent ; et il lui dressa un autel dont aurait pu être jaloux le plus exigeant des habitants de l'Olympe. Ainsi se trouva confirmé tout ce qu'avait dit Luther dans *De servo arbitrio* et dans *De votis monachorum*, ainsi que ce que Nietzsche lui-même avait entrevu dans le destin de Socrate mais qu'il ne parvint pas à découvrir dans son propre destin : l'homme déchu ne peut rien faire pour son salut, son choix n'est plus libre et tout ce qu'il entreprend le rapproche de la mort ; plus il « fait », plus il s'affaiblit et plus sa chute

est profonde. Et puis, il y a encore ceci qui est non moins important : l'homme déchu — et nous savons que Nietzsche s'en rendait bien compte lorsqu'il considérait Socrate — met toute sa confiance dans le savoir ; or c'est précisément le savoir qui paralyse sa volonté et le conduit inexorablement à sa perte.

Cette Nécessité dont nous parle Nietzsche, d'où vient-elle en effet, qui ou qu'est-ce qui nous l'a apportée ? Si l'on eût posé cette question à Nietzsche il aurait probablement répondu — l'« expérience ». Mais nous avons déjà vu que l'on ne peut découvrir la Nécessité dans l'expérience. Le savoir extrait l'idée de nécessité d'une source tout autre que l'expérience. Et d'autre part, sans l'idée de nécessité le savoir s'écroulerait aussitôt. Mais là où il y a nécessité, il n'y a pas, il ne peut y avoir de liberté ; quand il y a savoir donc, il n'y a pas liberté. Il semble que Nietzsche fût tout près de jeter un défi au savoir et d'aller chercher la vérité autre part. Et non seulement parce que l'exemple de Socrate l'avait mis en garde contre les conséquences d'une confiance exagérée dans le savoir. Nietzsche connut certains instants qui montrent qu'il aspirait de tout son être à se débarrasser du savoir et à pénétrer dans ces domaines où l'enchantement du savoir ne pèse plus sur l'homme, ne l'enchaîne plus. Il nous en fait part dans ce même *Ecce homo*. J'espère que le lecteur excusera cette citation un peu longue, vu l'importance pour nous de la question.

« Quelqu'un a-t-il au XIX^e^ siècle une idée exacte de ce que les poètes des époques plus puissantes que la nôtre appelaient inspiration ? Je vais essayer de le décrire. Celui sur qui les préjugés auraient conservé le moindre pouvoir, serait presque incapable de se débarrasser de cette pensée qu'il devient l'expression, la manifestation de forces supérieures, un medium.

Le terme de révélation apparaît ici comme le plus adéquat à la réalité, en ce sens que l'homme soudain voit et entend avec une certitude et une clarté extraordinaire quelque chose qui le bouleverse, le renverse en quelque sorte dans son être le plus intime. Il ne tend pas l'oreille, il n'interroge pas : il accepte sans chercher à savoir qui lui apporte ce don. La pensée vous transperce comme un éclair avec une nécessité qui n'admet aucune hésitation : je n'ai jamais connu de choix.... Tout se fait sans l'intervention de la volonté mais comme au sein d'une tempête du sentiment de la liberté, absolu, puissant, divin.... »

Comme cette nécessité dont nous parle Nietzsche ressemble peu à la nécessité qui avait déjà conduit les anciens à la conception du destin indifférent à tout ! Et la question se pose à nous : quand Nietzsche était-il au pouvoir des « préjugés » : lorsqu'il glorifiait *amor fati* dans la conviction que le destin était invincible, ou bien lorsqu'il affirmait que « tout se fait en lui sans l'intervention de la volonté » et cependant « comme au sein d'une tempête du sentiment de la liberté, absolu, puissant, divin » ?

Il termine ainsi : « Telle est mon expérience de l'inspiration. Je ne doute pas qu'il faudrait remonter de mille ans en arrière pour trouver quelqu'un qui ait le droit de me dire : telle est aussi mon expérience » (*Ecce homo*, commentaire de Zarathoustra, § 3). Je crois que ces paroles fournissent une réponse à la question que nous venons de poser : par moments, les « préjugés » des hommes qui vivaient il y a des milliers d'années étaient beaucoup plus proches de Nietzsche que la « vérité » de ses contemporains. Et néanmoins, il présenta pour finir ses illuminations au tribunal non des préjugés dont se nourrissait l'antique liberté qui n'avait peur de rien, mais à celui du savoir qui

a engendré l'indifférence, la passivité et la morne soumission de la pensée moderne. L'idée de l'« éternel retour » voulut être « fondée » sur quelque chose ; et c'est toujours au même *fatum* qu'elle s'adressa pour obtenir son droit à l'existence. Car elle ne peut se maintenir par sa propre volonté, elle n'a pas de volonté et elle ne peut non plus se maintenir grâce à la volonté d'un être vivant : l'être vivant n'a aucun pouvoir. Tout dépend du *fatum* : consentira-t-il ou non à concéder à cette idée une place quelconque dans la structure de l'être ? Car les décisions du *fatum* sont immuables et sans appel, qu'il s'agisse de l'existence de l'individu, de l'humanité entière ou même de l'univers ; et la vertu aussi bien du simple mortel que du sage consiste non seulement à accepter les décisions du *fatum*, mais à les révérer, à les aimer même.

Inutile de décrire ici en détails comment Nietzsche essaya d'obtenir du *fatum* le droit à l'existence pour son idée de l'éternel retour. Nietzsche affirme que le *fatum* céda à ses prières ; mais il est peu probable que lui-même ait admis sérieusement que l'on pût « démontrer » l'idée de l'éternel retour et lui donner une base solide, et que les considérations sur lesquel les il la « fondait » fussent capables de convaincre qui que ce soit. Et cependant, il ne manqua pas de raisonner honnêtement et scrupuleusement sur ce sujet ; non pas à la façon de ses ancêtres lointains avec lesquels il dialoguait dans *Zarathoustra*, mais ainsi que doit raisonner un homme instruit, c'est-à-dire en partant de l'idée de la soumission à la Nécessité et non de l'idée du pouvoir. Du point de vue de la « démonstration », l'idée de l'éternel retour, même sous la forme modeste que lui donna Nietzsche pour la présenter au juge suprême, le cède de beaucoup à la plupart des idées modernes dont Nietzsche s'était moqué d'une façon

si mordante. L'idée de l'éternel retour, ou plus exactement ce qui s'est révélé à Nietzsche sous cette forme, ne pourra se maintenir que lorsque le trône où siège la Nécessité sera détruit. Et c'est précisément sur ce trône que Nietzsche aurait dû lever son marteau. Les souffrances, l'horreur, le désespoir, la haine, le dégoût, les joies et les espoirs qu'il fut donné à Nietzsche de connaître, tout cela il aurait dû le jeter à la tête du monstre pour l'écraser. Il semble que Nietzsche lui-même considérait que telle était précisément sa tâche et qu'il faisait des efforts véritablement surhumains pour la réaliser. Il avait chargé ses épaules d'un poids énorme et il était prêt à accepter davantage encore ; dans une de ses lettres il dit qu'il voudrait éprouver les pires souffrances que jamais ait connues un être humain, car ce n'est qu'à cette condition qu'il pourra croire qu'il a vu effectivement la vérité. Et son désir fut comblé : sauf Kierkegaard peut-être, aucun des penseurs du XIX^e^ siècle ne connut les épreuves effroyables par lesquelles passa Nietzsche. Mais il se trouva que cela n'était pas encore suffisant : il n'eut pas l'audace de se dresser contre la Nécessité et de la défier. Quand il fut devant la Nécessité et la regarda dans les yeux, ses forces le trahirent et il demeura paralysé, comme Socrate, comme Spinoza. « Das Nothwendige verlezt mich nicht, amor fati ist meine innerste Natur », déclare-t-il dans *Ecce homo*, comme s'il avait oublié tout ce qu'il avait dit tant de fois au sujet de la morale des maîtres et des esclaves, de la volonté de puissance, de la liberté qui se trouve « par delà le bien et le mal ». Au lieu de lutter contre le monstre, il devient son allié, son esclave, et il dirige son marteau, son *malleus*, non certes contre ceux qui refusent obéissance à la Nécessité (tous se soumettent à la Nécessité, les sages aussi bien que les sots), mais contre ceux qui se refusent à consi-

dérer la soumission à la Nécessité comme *summum bonum* et *beatitudo*. Nietzsche met son orgueil dans *amor fati* et il fonde tous ses espoirs sur *eritis sicut dei, scientes bonum et malum*. Sa philosophie, de même que celle de Socrate et de Spinoza, se transorme en édification : l'homme doit *aequo animo utramque faciem fortunae ferre* ; il ne peut rien arriver de mal à l'homme vertueux, car il faut parvenir à trouver la béatitude jusque dans le taureau de Phalaris. La « cruauté » de Nietzsche qui faisait peur à tant de gens, remonte bien plus haut que Nietzsche ; elle s'était déjà introduite dans l'âme du premier homme qui s'était laissé tenter par les fruits de l'arbre de la science ; elle avait été proclamée par le plus sage d'entre les hommes qui avait découvert les vérités générales et nécessaires. Le péché originel pèse sur l'humanité déchue, et tous les efforts qu'elle fait pour s'en délivrer se brisent, telles des vagues sur un rocher, contre la muraille invisible des préjugés que nous vénérons comme des vérités éternelles. Et Nietzsche ne put éviter notre sort à tous : l'idée de la Nécessité parvint à le séduire aussi ; il l'adora et appela tous les hommes à se prosterner devant l'autel où trône *bellua, qua non occisa homo non potest vivere*.

XI

Plus clairement encore que dans le « cas Nietzsche », le lien étroit qui existe entre le savoir et la liberté ou plutôt la perte de la liberté, apparaît dans le destin de Kierkegaard.

Nietzsche s'intitulait l'Antéchrist et luttait sciemment contre Socrate. Kierkegaard se considérait comme chrétien, voyait dans la Bible la révélation et affirmait qu'il n'avait rien à apprendre de Socrate, Socrate étant un païen. Mais en fait, il ne réussit jamais à échapper au pouvoir des idées socratiques. Je dirai même que plus il luttait contre Socrate, plus il s'embarrassait dans ses filets. Si étrange que cela paraisse, quelque chose écartait de Luther ce luthérien, ce candidat en théologie ; de son propre aveu Kierkegaard n'a presque rien lu de Luther : « Je n'ai jamais rien lu de Luther », note-t-il dans son Jornaul. Et ce n'est certainement pas un hasard : l'homme moderne ne peut pas ne pas chercher *lux legis* et il craint par-dessus tout *tenebrae fidei*. Il faut le dire franchement, au risque de provoquer l'indignation de nombre d'admirateurs de Kierkegaard : le christianisme de Kierkegaard nous apporte ce que nous avait déjà offert Socrate dans sa première et dans sa seconde incarnation : l'homme vertueux goûtera la béatitude jusque dans le taureau de Phalaris. Dans un discours intitulé *Souffrir une fois*,

vivre éternellement, Kierkegaard compare les hommes à des criminels auxquels on ne peut arracher l'aveu de leurs crimes par la douceur et les bonnes paroles et qu'il faut donc soumettre à la torture ; et il déclare : « L'espérance dans le sens éternel est conditionnée par une tension intérieure monstrueusement douloureuse, et l'homme naturel ne s'y résoudra jamais de son plein gré ». Aussi « la consolation chrétienne conduit, selon les mesures humaines, à un désespoir plus épouvantable que les pires souffrances terrestres, que les pires malheurs temporaires. Et c'est ici seulement que commence l'édification, l'édification chrétienne. »

Celui qui a lu Kierkegaard, devra reconnaître que tous ses écrits, toutes ses pensées reflètent le même esprit que les lignes que je viens de citer. Les titres de ses ouvrages — *Crainte et tremblement*, *Le Concept de l'Angoisse*, *Traité du Désespoir*, *L'Écharde dans la chair* — témoignent déjà des souffrances et des angoisses dont fut comblée sa vie. Il inscrit dans son Journal : « Quand je mourrai, *Crainte et Tremblement* suffira seul à rendre mon nom immortel. On lira ce livre, on le traduira en langues étrangères. Les hommes seront terrifiés du pathétique lugubre dont il est pénétré ». Un an auparavant, il avait déjà noté : « Il me semble que j'ai écrit des choses capables d'attendrir les pierres jusqu'aux larmes ». Et encore : « Si les hommes pouvaient se représenter combien j'ai souffert, combien je souffre toujours, et à quelles atroces souffrances se trouve liée mon existence ! » A côté de cela nous trouvons encore ce témoignage : « J'ai terminé en onze mois *Entweder-oder* (*Ceci ou Cela*). Si ne fût-ce qu'un homme au monde savait ce qui a provoqué l'apparition de ce livre ! Mon Dieu ! un travail aussi immense !... Tout le monde s'imagine que j'ai été poussé à écrire ce livre par quelque sentiment profond, or en réalité

il se rapporte entièrement à ma vie privée, et mon but.... Si l'on apprenait quel était mon but, on me déclarerait fou ».

De tels aveux — et le *Journal* en est rempli — nous livrent en quelque sorte la clef non seulement de Kierkegaard lui-même, mais aussi des problèmes philosophiques extrêmement complexes auxquels se trouve liée son œuvre, unique en son genre par l'orientation de la pensée. Il est hors de doute que ce que vécut Kierkegaard et ce qu'il nous raconte dans ses livres est si horrible, que les pierres elles-mêmes devraient s'apitoyer sur lui. Mais il est non moins certain, d'autre part, que si les hommes avaient su à cause de quoi, à quel sujet Kierkegaard avait soulevé une telle tempête, ils auraient bien ri de lui ou l'auraient enfermé dans une maison de fous. Avec cela, en dépit de nombreux passages du *Journal* qui permettent de deviner ce qui faisait souffrir Kierkegard, lui-même demeure persuadé que jamais personne ne saura la cause de ces tourments et où s'était fichée l'*Echarde dans la chair* dont il parle avec tant d'insistance. De plus, il interdit solennellement à qui que ce soit de chercher à connaître le fait concret qui a brisé sa vie, et nous prévient que de son côté il a pris toutes les mesures nécessaires pour égarer et embrouiller les curieux qui voudraient s'emparer de son secret. Il y est parvenu en partie : les uns considèrent que les volontés d'un défunt doivent être respectées, les autres reculent devant la complexité de ce nœud gordien où Kierkegaard a sciemment entremêlé la vérité et le mensonge. Il semble donc que l'on ne parviendra jamais à déterminer exactement ce qui est arrivé à Kierkegaard, même si l'on considère que la volonté qu'il avait exprimée au temps où il vivait dans notre monde, ne lie plus personne maintenant qu'il a quitté ce monde depuis près d'un siècle.

On peut admettre en effet que ce qui fait le tourment de Kierkegaard dans l'autre monde, c'est la pensée qu'il n'a pas eu le courage, étant en vie, de proclamer son secret à la face de tous, et que s'il se trouvait donc un homme pour percer son secret et le révéler, il délivrerait l'âme du défunt et rendrait en même temps un immense service à tous ceux qui cherchent et qui pensent.

Kierkegaard n'est ni le premier, ni le dernier parmi les hommes qui ait emporté avec lui un secret qu'il aurait mieux valu laisser sur la terre et pour la terre. Je nommerai Nietzsche, par exemple. Nietzsche nous parle sans cesse des « masques » sous lesquels les humains dissimulent leur « innere Besudelung » (profanation intérieure). Et tout comme Kierkegaard, il craint d'appeler de son vrai nom ce qui le tourmente. Socrate avait lui aussi son « secret », demeuré inviolé ; Spinoza aussi ; et même des grands saints comme Bernard de Clairvaux dont la *perdita vita* troublait tellement Luther. On peut, bien entendu, parler des idées sans effleurer même la vie des hommes dans l'âme desquels ces idées ont germé. Partant de la maxime de Spinoza, *verum est index sui et falsi*, on peut admettre que pour vérifier les conceptions philosophiques que l'on nous propose, nous disposons des principes qui leur sont immanents. Mais c'est là l'une des pires *petitio principii* que se forgeât jamais la raison qui aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires. S'il est donné aux hommes de réaliser la critique de la raison non au moyen de la raison et des principes qui sont immanents à la raison, il faut être prêt avant tout à renoncer au principe de Spinoza. Il faut donc avoir le courage de se dire que le secret de Kierkegaard, de Socrate, de Spinoza ou de Nietzsche ne doit pas craindre les hommes et se cacher comme un

voleur, que ce secret tant raillé et calomnié qu'il a fini par avoir honte de lui-même, doit occuper la première place parmi les vérités. Kierkegaard reprochait aux philosophes de ne pas vivre dans les catégories dans lesquelles ils pensaient. Ne serait-il pas plus exact de leur reprocher de n'avoir pas l'audace de penser dans les catégories dans lesquelles ils vivent ? Kierkegaard lui-même veut croire qu'il vit dans les catégories dans lesquelles il pense, et c'est en cela qu'il voit son « mérite ». « Die Erklärung, die ich in meinem Innersten verberge, die mehr konkrete, die eigentlich meine Entsetzung noch genauer enthält, die schreibe ich doch nicht nieder » (L'explication que je dissimule au fond de mon âme, l'explication concrète qui décrirait encore plus exactement mon angoisse, — je ne la donnerai jamais). Mais en dépit de ses efforts pour nous égarer, il est hors de doute que ce « concret » — c'est sa rupture avec Régine Olsen, sa fiancée. Il ne pouvait bien entendu dissimuler cette rupture ; mais il cacha qu'il avait rompu avec la jeune fille non pas volontairement, de plein gré, mais parce qu'il y fut obligé, obligé non intérieurement, par quelque considération « supérieure », mais extérieurement, par suite d'une circonstance banale, offensante à ses propres yeux, honteuse même et répugnante. Voilà ce qu'il voulait cacher. Et il fit tout ce qu'il put pour que les gens s'imaginassent qu'il avait rompu avec Régine Olsen volontairement, que c'était de sa part à lui, Kierkegaard, un sacrifice librement consenti à Dieu. Il y a plus encore : non seulement il parvint à le faire croire aux autres, il réussit *presque* à s'en persuader lui-même. Or c'était faux : c'était une « suggestion » ; pas même une « autosuggestion », semble-t-il. Kierkegaard n'avait pas sacrifié Régine ; Régine lui avait été enlevée de force ; et ce n'était pas Dieu qui la lui avait enle-

vée, mais ces puissances obscures qui avaient autrefois enlevé Eurydice à Orphée. Non seulement on lui ravit Régine, tout lui fut ravi, tout ce que Dieu donne à l'homme. Ce qu'il y a donc de plus terrible, peut-être, de plus bouleversant dans le cas de Kierkegaard, (de même que dans la destinée de Nietzsche), *c'est qu'il n'avait rien à sacrifier* : pour offrir un sacrifice il faut avoir quelque chose, or Kierkegaard, (tout comme Nietzsche), ne possédait rien. Il était un poète, il était un penseur ; il lui semblait même qu'il était extraordinairement doué sous ce rapport ; mais il n'avait pas besoin de ces talents. Si au moins il eût été capable comme Orphée d'attendrir les pierres. Mais nous savons que lorsqu'il parlait les hommes riaient et les pierres se taisaient, comme elles se taisent toujours. Orphée lui-même, du reste, disposait-il de ce pouvoir? Y eut-il jamais sur terre un homme à qui il fût donné de vaincre l'inertie et le silence de cet immense univers dont nous ne sommes tous que les chaînons, selon la doctrine des sages? Autrement dit, y eut-il jamais un homme assez audacieux pour penser dans les catégories dans lesquelles il vit, et descendre en dépit des « lois éternelles » dans le Hadès interdit aux mortels?

Quoi qu'il en soit, Kierkegaard nous apparaît maintenant comme *Orpheus redivivus* en quelque sorte ; celle qu'il aimait lui fut ravie, et comme il ne possédait plus le pouvoir de son prototype qui se faisait entendre des pierres et des animaux, il dut se tourner vers les hommes. Or les hommes sont pires que les pierrres ; les pierres se contentent de gard er le silence, tandis que les hommes savent rire. Aussi peut-on le cas échéant dire la vérité aux pierres ; mais aux hommes il est préférable de la cacher. Impossible de dire aux hommes que l'enfer doit transgresser les lois éternelles de son être infernal pour Sören Kierkegaard et Régine Olsen

(autrement dit, tenir compte d'une circonstance particulière et, par conséquent, insignifiante). Et d'ailleurs, on ne peut parler aux hommes de l'enfer, surtout au hommes cultivés de notre époque : ce mot n'existe pas pour eux. Ils savent qu'il existe des principes immuables qui déterminent la structure de l'être, que ces principes n'admettent aucune exception et ne font aucune différence entre Orphée inspiré par les dieux et le dernier des mendiants. Inutile aussi de parler aux hommes des « souffrances » de Kierkegaard quand il apprit que l'enfer ne lui rendrait pas Régine Olsen. En général, il est inutile de parler des « souffrances » ; si épouvantables qu'elles soient, peuvent-elles ébranler *ordo et connexio rerum* et cet *ordo et connexio idearum*, c'est-à-dire notre pensée, qui se fonde sur lui? Le *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere* est aussi impitoyable que les lois de l'enfer, toute discussion est vaine ici, il faut obéir. Et Nietzsche lui-même, qui avait « tué la loi », finit lui aussi par « amor fati ». Que pouvait faire Kierkegaard? Il lui est impossible d'accepter l'idée que ses tourments passeront sans laisser de traces et ne changeront rien à l'économie générale de l'univers ; mais on ne peut d'autre part parler de cela, c'est « honteux », il faut le cacher et faire comme si de rien n'était. Pourquoi est-ce « honteux »? Pourquoi Kierkegaard ne peut-il parler de ce qui faisait l'objet des chants d'Orphée? On dira qu'Orphée est un personnage imaginaire, ou en tout cas mythique ; Orphée en chair et en os n'aurait pas osé non plus lutter contre l'enfer, et se serait contenté de « justifier » sa soumission par des considérations élevées, en évoquant son « sacrifice ».

D'où est venu la honte, personne ne le sait. Dans le *Banquet*, Alcibiade dit que la honte lui a été apprise par Socrate. D'après la Bible, la honte est la consé-

quence du péché : quand Adam eut mangé le fruit de l'arbre de la science, il eut honte de sa nudité qui auparavant ne lui paraissait pas honteuse. Dans les deux cas la honte se trouve liée à la connaissance et en dépend. Et il ne s'agit pas de la connaissance comme *ἀγάπησις τῶν αἰσθησεων*, mais de la connaissance des vérités générales et nécessaires. La connaissance oblige l'homme à « accepter » le réel, c'est-à-dire *res quae in nostra potestate non sunt*, et c'est elle également qui lui suggère qu'il y a parfois dans cette acceptation quelque chose de honteux. Quand Kierkegaard parle de « sacrifice volontaire », alors qu'il n'a rien à sacrifier, car on l'a dépouillé de tout, il ne soupçonne même pas que selon l'exemple d'Adam il dissimule sa nudité sous une feuille de vigne. Il lui semble, au contraire, qu'il accomplit une action sublime, qu'il « sauve » son âme et travaille au salut des autres. Mais c'est alors précisément que se produit cette chose contre laquelle nous mettaient en garde Luther et Nietzsche, en affirmant, le premier : *oportet enim hominem suis operibus diffidere*, et le second : tout ce que l'homme déchu entreprend pour se sauver ne fait que précipiter sa chute. Kierkegaard décide qu'il faut vivre dans les catégories dans lesquelles on pense, et il tend la main vers l'arbre de la science du bien et du mal dont les fruits, comme nous l'a expliqué Hegel, deviennent les principes de la philosophie pour tous les temps. Kierkegaard détestait et méprisait Hegel. Peu de mois avant sa mort, il inscrit dans son Journal : « Hegel ! Qu'il me soit permis de dire à la manière des Grecs : comme les dieux ont dû rire ! Pauvre professeur qui a saisi la nécessité de tout ce qui existe et a transformé l'univers en un hochet !.... Oh, dieux ! » Mais renoncer à l'idée que notre vie doit être déterminée par notre pensée, rompre avec Socrate, Kierkegaard ne le put

jamais. Même dans ses moments de plus haute tension, ainsi que nous allons le voir, il ne pouvait se résoudre à échanger *lux rationis* contre *tenebrae fidei*, pour parler le langage de Luther, et se tournait vers Socrate.

Il écrit dans *L'Écharde dans la chair* : « .... und wenn man zu Tode geängstigt wird, da steht zulezt die Zeit stille. Laufen zu wollen schneller als je, und da nicht einen Fuss rücken zu können ; den Augenblick kaufen zu wollen mit Aufopferung alles andern, und da zu lernen, dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an Jemands Wollen oder Laufen, sondern um Gottes Erbarmen ». (... et quand la terreur mortelle s'empare de l'homme, le temps s'arrête. Vouloir courir plus vite que jamais, et n'être pas en état de bouger un membre, être prêt à sacrifier tout le reste pour acheter un instant et sentir alors qu'il n'est pas à vendre parce qu'il ne dépend ni de la volonté de l'homme ni de son acceptation, mais uniquement de la miséricorde de Dieu). Il semble que celui qui a passé par de telles expériences, doit perdre à jamais toute confiance dans ses « œuvres ». Quelles œuvres peut accomplir l'homme pour qui le temps s'est arrêté, qui, tel l'*asinus turpissimus* de Spinoza hypnotisé par une force hostile, est incapable de faire le moindre mouvement ? Mais c'est précisément dans ces moments que Kierkegaard se souvenait toujours de Socrate : il ne peut rien arriver de mal à l'homme juste, l'homme juste sera bienheureux jusque dans le taureau de Phalaris. Si sa volonté est paralysée, s'il est condamné à mourir de faim entre deux bottes de foin, il lui reste tout de même une « œuvre » à accomplir : il peut encore *utramque faciem fortunae aequo animo ferre*, il peut encore glorifier le *fatum*, il peut exiger en son propre nom et au nom de tous que les hommes parviennent à trouver la béatitude suprême dans les horreurs de la vie. Ce n'est

pas seulement la philosophie en effet, mais le christianisme tout entier qui se réduit à « Erbauung », à l'édification.

XII

Deux livres sont particulièrement révélateurs à cet égard : *Crainte et Tremblement* (avec *La Répétition*) et *Le Concept de l'Angoisse*. Le premier est consacré à Abraham et à son sacrifice, c'est-à-dire au problème de la foi ; le second parle du péché originel. Je rappelle encore une fois que Kierkegaard est né et s'est développé dans un milieu strictement luthérien. Bien qu'il n'eût pas lu les ouvrages de Luther, il devait admettre la *sola fide* de Luther ; mais avec l'âge il s'éloigna de plus en plus de Luther et de sa *sola fide* pour se raccrocher au « libre arbitre », se rapprochant ainsi de cette conception de la foi (*fides formata caritate*) que Luther attaquait si violemment dans le catholicisme. Cependant, en 1844, quand il écrivait *Le Concept de l'Angoisse*, il concevait déjà la foi tout autrement qu'en 1843, quand il écrivait *Crainte et Tremblement* : entre ces deux ouvrages se produisit un de ces événements qui aux yeux des gens n'ont aucune importance, mais qui détermina la destinée de Kierkegaard : Régine Olsen, son ancienne fiancée, se fiança avec Schlegel. Pour tout le monde ce n'étaient que des fiançailles comme les autres, et elles ne pouvaient fournir matière à de profondes méditations. Pour Kierkegaard cela signifiait que Socrate était le plus sage d'entre les hommes et qu'Abraham, le père de la foi,

ne devait et ne pouvait être accepté que pour autant que sa foi confirmait et exprimait la sagesse de Socrate. Comme tout le monde sait, Dieu détourna le bras d'Abraham au moment où celui-ci levait le couteau sur son fils, et Isaac resta en vie. A ce sujet, Kierkegaard dit dans *Crainte et Tremblement* : « Allons plus loin. Admettons qu'Isaac ait été égorgé. Abraham *croyait*. Il avait foi non en la béatitude future, dans l'autre monde, mais qu'il serait heureux ici, *dans ce monde*. Dieu peut lui rendre cet Isaac qu'il a tué. Abraham avait foi en la puissance de l'« Absurde (1) ». Tout calcul humain n'existait plus pour lui depuis longtemps ». Une page plus loin, Kierkegaard ajoute : « L'élan de la foi doit toujours avoir lieu en vertu de l'« Absurde » ; mais il faut se souvenir que le fini ne se perd pas ainsi mais s'acquiert en sa totalité. » Et après, pour nous rendre plus claire sa conception de la foi, Kierkegaard nous raconte l'histoire « imaginaire » d'un pauvre jeune homme amoureux d'une princesse. Il est évident pour tous que le jeune homme n'obtiendra pas la princesse ; mais le « chevalier de la foi », qui connaît aussi bien que « tous » combien puissant est le pouvoir de la « quotidienneté », accomplit un « élan de foi », et le miracle se produit : « Je crois, dit-il, qu'elle sera mienne, j'ai foi en vertu de l'Absurde, parce que tout est possible à Dieu ». Cependant Kierkegaard nous avoue en même temps à plusieurs reprises : « Moi-même je ne crois pas ; le courage me manque pour cela ». Au lieu de dire : « le courage me manque », peut-être Kierkegaard aurait-il dû répéter ce qu'il avait écrit dans *L'Écharde dans la Chair* : « Vouloir courir plus vite que jamais et n'être pas en état de bouger un membre », et se rappeler le *De servo arbitrio* de Luther. *Qu'est-ce qui l'empêche de croire*? La foi est ce dont il a le plus besoin au monde. La foi signifie que Dieu peut donner à Abraham un nouveau fils, qu'il peut ressusciter Isaac, unir le pauvre jeune homme à la princesse, forcer l'enfer à transgresser ses lois et à rendre Régine Olsen à Kierkegaard. Il est clair que ce n'est pas de « courage » qu'il s'agit ici. Au contraire, s'il faut du courage, c'est plutôt pour renoncer à la foi. Et en général, qui connaît la vie de Kierkegaard, ne pourra lui refuser le courage ; de même qu'il ne peut le refuser à Socrate ou à Spinoza. C'est pour cela que la route de la foi pour Kierkegaard passe inévitablement par la « résignation infinie » : « La résignation infinie est cette chemise dont parle le conte populaire : le fil en est tissé dans les larmes, la chemise est cousue dans les larmes ; et le mystère de la vie consiste en ce que tout homme doit lui-même se préparer une telle chemise ». Et dans « cette infinie soumission est le calme et la paix ». Il n'est pas difficile de découvrir sous cette infinie soumission le taureau de Phalaris de Socrate, *beatitudines* de Spinoza ou *amor fati* de Nietzsche. Kierkegaard a traversé tout cela, mais tandis que la sagesse de Socrate s'y arrête, le considère comme la fin dernière et bénit cette fin en tant que but suprême de l'homme, Kierkegaard ne pouvait s'arrêter ici lorsqu'il écrivait *Crainte et Tremblement*. Ou pour mieux dire : il pouvait encore ne pas s'y arrêter. Il appelait à lui toutes les horreurs de l'existence (et du reste, comme nous le savons, elles n'attendaient pas son appel pour accourir vers lui), non pas pour apparaître comme un modèle de vertu et étonner les gens par sa

(1) Quoi qu'en pensent certains commentateurs, ce terme, l' « Absurde », si caractéristique pour lui, Kierkegaard ne l'a pas emprunté aux philosophes allemands, mais à Tertullien qu'il admirait beaucoup et à qui il attribuait, comme presque tout le monde au XIXe siècle, le célèbre *credo quia absurdum*.

résistance et son héroïsme. Il fondait d'autres espoirs sur ses tourments : Dieu peut rendre à Abraham son fils égorgé ; Kierkegaard espérait que les souffrances briseraient enfin en lui cette confiance au donné, à l'expérience, que la raison inspire aux hommes et en vertu de laquelle ils « acceptent » le réel comme inévitable. Kierkegaard amassait et concentrait en quelque sorte toutes ses forces, toutes ses facultés de désespoir — le commencement de la philosophie n'est pas l'étonnement comme l'enseignaient les Grecs, mais le désespoir, dit-il — pour obtenir le droit de « pleurer et de maudire » et d'opposer ses larmes et ses malédictions aux exigences illimitées de la raison qui a enchaîné la volonté humaine au moyen des vérités générales et nécessaires. « Le chevalier de la résignation » doit devenir le « chevalier de la foi ». Kierkegaard écrit : « La raison a raison : dans notre vallée de larmes où elle règne en maître, c'est impossible (que pour Dieu tout soit possible). En cela le chevalier de la foi se sent aussi ferme que le chevalier de la résignation. La seule chose qui puisse le sauver, c'est l'Absurde : et il l'acquiert par la foi. Il voit l'impossibilité, et au même instant il a foi en l'Absurde ». Voici encore un autre aveu ; le moment dont il est question est si important qu'il nous faut concentrer sur lui toute notre attention : « Si je renonce à tout, ce n'est pas encore la foi, ce n'est que la résignation. *Ce mouvement je le fais par mes propres efforts* : moi-même dans ma conscience éternelle et dans mon bienheureux accord avec mon amour pour l'Être éternel. *Mais la foi n'exige aucun renoncement* (1). Au contraire, grâce à la foi j'acquiers tout : celui qui a de la foi comme un grain de sénevé, celui-là pourra transporter des

(1) C'est moi qui souligne.

montagnes. » Et non seulement transporter des montagnes : à celui qui a la foi, il est promis infiniment plus : *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*, il n'y aura rien d'impossible pour vous. Autrement dit, la raison avec ses vérités générales et nécessaires, cette raison qui règne en autocrate sur notre monde, perdra pour toujours son pouvoir : *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* — ces paroles de Plotin expriment la même pensée. Plotin lui aussi commença par l'apothéose de la résignation : on tue vos fils, on déshonore vos filles, on détruit votre patrie — il faut tout « accepter », déclare-t-il. Mais pour finir il en appelle à l'impossible : par delà *νοῦ καὶ νοήσεως* habite en effet l'impossible. Quand Kierkegaard oppose au chevalier de la résignation, c'est à dire à Socrate, le chevalier de la foi, c'est à dire Abraham, il exprime au fond la même pensée que Plotin qu'il ne connaissait probablement que fort peu ; mais il emploie le terme de « foi », étranger à Plotin.

« Mon intention, dit Kierkegaard à la fin de son introduction à *Crainte et Tremblement*, est d'extraire sous forme de problèmes tout ce qu'il y a de dialectique dans l'histoire d'Abraham pour montrer le monstrueux paradoxe qu'est la foi ; un paradoxe qui transforme un assassinat en une action sainte, agréable à Dieu, un paradoxe qui rend Isaac à Abraham, un paradoxe dont aucune pensée ne peut venir à bout, car la foi commence précisément là où la pensée finit ». C'est l'idée fondamentale de Kierkegaard qu'il ne cesse de répéter au long de tous ses ouvrages. Six ans après *Crainte et Tremblement*, il écrit dans *Le Traité du Désespoir* : « Croire, c'est perdre la raison pour trouver Dieu ». Cette formule qui rappelle le « s'abêtir » de Pascal qui a donné lieu à tant de commentaires, transporte Kierkegaard au delà des limites des problèmes philosophiques, semble-t-il : si la pensée s'arrête,

si la raison est abolie, cela ne signifie-t-il pas que la philosophie se termine elle aussi et est abolie ? Mais c'est précisément pour cela que j'ai rappelé les paroles de Plotin : en effet, bien qu'il n'eût jamais évoqué Abraham et Isaac et ne s'en fût même jamais souvenu peut-être, ayant atteint cette limite au delà de laquelle se trouvait le taureau de Phalaris et où l'homme devait « accepter » passivement tout ce qui est réel selon le témoignage de la raison, Plotin fit ce que Kierkegaard conseille de faire : un saut dans l'inconnu où la compétence et le pouvoir de la raison prennent fin. La philosophie finissait-elle alors aussi pour Plotin ? ou bien ne faisait-elle au contraire que commencer, parce que c'est alors seulement que la critique de la raison pure était tentée, cette critique sans laquelle il ne peut y avoir aucune philosophie ? Je dis « tentée », car elle ne fut réalisée qu'une fois depuis que l'humanité existe, quand Dieu dit à Adam : « Le jour où tu mangeras du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal tu mourras. » Et en effet, la critique de la raison pure est un monstrueux paradoxe qui sape les bases même de la pensée : *οὐ δεῖται ἱδρύσεως ὥσπερ αὐτὸν φέρειν οὐ δυνάμενον* (1) (il n'a pas besoin d'être soutenu, ne peut-il se soutenir lui-même ?) Cette idée qui est apparue à Plotin en relation avec le taureau de Phalaris, est apparue à Kierkegaard en relation avec le récit biblique du sacrifice d'Abraham. Si l'homme est effectivement *res cogitans* et non *asinus turpissimus*, il n'acceptera jamais cette réalité où règne la raison et où la *beatitudo* humaine consiste à mettre joyeusement sous la protection des vérités générales et nécessaires — Isaac égorgé par son père, l'homme jeté par un tyran dans le taureau de Phalaris.

(1) Voir le dernier chapitre de mon livre — *Le Pouvoir des Clefs*.

Abraham leva son couteau sur son fils, Abraham est donc un horrible criminel ; d'après la Bible cependant, Abraham est un juste, Abraham est le père de la foi. Que reste-t-il de l'édification socrato-spinozienne et des *beatitudines* qu'elle a promises, aux yeux de l'homme qui s'est décidé à tuer son fils ? La paix de l'âme est-elle possible pour lui ? Un tel homme est condamné à jamais ; tant que la raison règne sur l'univers, il est aussi impossible de le sauver que de faire que ce qui a été n'ait pas été. Kierkegaard le voit aussi clairement que Descartes voyait *quod factum est infectum esse nequit*. Kierkegaard voit donc qu'il faut choisir entre Abraham et Socrate, entre celui que l'Écriture déclara juste et celui qu'un dieu païen proclama le plus sage des hommes. Et Kierkegaard, conscient de la lourde responsabilité dont il se chargeait, prit le parti d'Abraham et se mit à parler de « la Suspension de l'Éthique (des Ethischen) » avec une audace qui nous rappelle celle de Luther et des prophètes. Il note dans son Journal : « Celui qui résoudra cette énigme (la Suspension de l'Éthique), celui-là expliquera ma vie ». Le « Par delà le bien et le mal » de Nietzsche, (qui ne diffère de la « Suspension de l'Éthique » que par la forme), était aussi pour ce dernier non la solution d'un problème théologique, ainsi qu'il l'avoue lui-même à plusieurs reprises, mais une issue de l'impasse où l'avaient poussé les vérités générales et nécessaires.

Pour faire voir clairement ce que voulait dire Kierkegaard, quand il parlait de la « Suspension de l'Éthique », je citerai encore un de ses aveux presque involontaires : quand il s'agit des rapports entre amoureux, les aveux de Kierkegaard sont toujours involontaires. Il raconte

l'histoire d'un jeune homme et d'une jeune fille et la conclut ainsi : « L'éthique ne peut pas leur venir en aide. Car ils ont un secret qu'ils cachent de lui, un secret qu'ils prennent sur eux,dont ils acceptent la responsabilité. » Quel est ce secret ? Kierkegaard va nous l'expliquer lui-même : « L'éthique comme tel est le général.... Aussitôt que l'homme particulier s'est opposé au général, il a péché, et il ne peut se réconcilier avec le général qu'en reconnaissant ce péché. Si telle est la chose suprême que l'on puisse dire de l'homme et de sa vie, alors l'éthique a la même signification que la béatitude éternelle et constitue à chaque instant le τέλος de l'homme ». Il est facile de reconnaître dans ces paroles la pensée la plus profonde et la plus chère de Socrate et de Spinoza. L'éthique, le principe moral, était pour eux la valeur non seulement suprême mais essentielle. Vous pouvez disposer de tous les biens terrestres, mais si l'« éthique » vous manque vous n'avez rien. Et au contraire, si tout vous est enlevé et que vous n'avez conservé que l'« éthique », vous avez « l'unique chose nécessaire », vous avez « tout ». L'« éthique » est une valeur *sui generis*, qui se distingue *toto coelo* de toutes les autres valeurs. Les biens dont dispose l'« éthique » diffèrent autant des biens que recherche et que trouve l'homme qui ne participe pas de la sagesse, que la constellation du Chien — de l'animal qui aboie. C'est intentionnellement, bien entendu, que j'emploie l'image de Spinoza, et c'est avec intention aussi que je ne cite pas la fin de la phrase: ils n'ont de commun que le nom. Car leurs noms même diffèrent : d'un côté une constellation, de l'autre, un chien, animal non seulement « aboyant » mais méprisé. Il eût été plus logique de la part de Spinoza de dire non *animal latrans*, mais *animal turpissimum*. Il est hors de doute que la source de l'éthique socrato-spinozienne était un profond bouleversement métaphysique, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Dans les termes de Kierkegaard, la *beatitudo* apportée par l'éthique socratique est pire, si on l'évalue selon les mesures humaines, que les pires calamités.

Kierkegaard a senti tout aussi profondément que Nietzsche le problème de Socrate, qui est le problème fondamental non seulement de l'éthique mais de la philosophie tout entière. Et de même que Nietzsche, il a tendu toutes ses forces pour vaincre l'enchantement de Socrate. C'est uniquement dans ce but qu'il s'est tourné vers la Bible : c'est uniquement pour se délivrer de l'emprise des *beatitudines* préparées par le plus sage d'entre les hommes, qu'il se souvint d'Abraham.Mais à l'inverse de Nietzsche, il ne lui vint jamais à l'idée de considérer comme un homme « déchu » Socrate, qui, selon Hegel, transforma les fruits de l'arbre de la science en principes de la philosophie pour tous les temps à venir. Socrate pour Kierkegaard est un païen, mais le plus parfait des hommes qui aient vécu sur terre jusqu'au jour où la vérité de la Bible fut révélée au monde. Au moment même où, emporté par delà le bien et le mal, il se trouve en face d'Abraham, ose proclamer sa « Suspension » et voit que l'homme est forcé de cacher à l'« éthique » son dernier secret, même à ce moment il continue de se raccrocher convulsivement à Socrate. Il compare Socrate aux mystiques chrétiens et déclare avec assurance : « Le système commence par le Néant et c'est au Néant qu'aboutit toujours la mystique. Le dernier est le Néant divin, auquel se réduit l'ignorance de Socrate, son ignorance, par laquelle non seulement il commençait mais finissait toujours, et à laquelle il revenait constamment. » Ainsi que je l'ai indiqué, l'ignorance de Socrate n'est pas l'ignorance : Socrate sait qu'il ne sait pas et aspire

avidement à ce savoir qui lui apparaît comme le seul moyen dont dispose l'homme pour éviter les fatales conséquences de la chute. Nietzsche lui, avait senti que *oportet hominem operibus suis diffidere* et que la mort attend l'homme précisément là où il croit apercevoir la voie du salut. Mais Kierkegaard ne songe même pas que Socrate est l'homme déchu par excellence et que le « savoir » n'est pas un remède contre la « chute », le besoin, la soif de savoir étant précisément l'expression, le témoignage de la chute. C'est pourquoi dans *Le Concept de l'Angoisse*, Kierkegaard attribue au premier homme avant le péché cette même « Unwissenheit um Nichts » qu'il avait trouvée chez Socrate et qui ayant atteint l'extrême degré de tension, se réalise dans l'acte de désobéissance au commandement divin. Autrement dit, Socrate pour Kierkegaard est l'homme tel qu'il fut avant de goûter au fruit de l'arbre de la science. C'est pourquoi, dans *Crainte et Tremblement*, il n'ose se tourner vers Abraham qu'après avoir obtenu la bienveillance des vérités générales et nécessaires. Tout au début de son livre, comme pour s'excuser devant l'« éthique » des offenses qu'il se prépare à lui porter, il déclare : « Dans le monde de l'esprit règne un ordre divin éternel ; là, la pluie ne tombe pas également sur les justes et les pécheurs, là le soleil n'éclaire pas indifféremment les bons et les méchants ; il n'y a là qu'une loi : celui qui ne travaille pas, ne mange pas. » Quel est ce « monde de l'esprit »? Comment Kierkegaard le connaît-il? Ce n'est pas dans la Bible, certes, qu'il s'est renseigné ; car dans la Bible il est dit que le soleil se lève également sur les bons et sur les méchants. Mais cela Kierkegaard ne peut le supporter : dans le « monde de l'esprit » il doit y avoir un autre « ordre », une autre « loi » ; dans le monde de l'esprit le soleil ne se lève que sur les justes et celui-là seul mange qui travaille.

Pourquoi la loi doit-elle être autre? Nous ne trouverons de réponse à cette question ni dans *Crainte et Tremblement*, ni dans *Le Concept de l'Angoisse*. Mais *L'Écharde dans la Chair* contient un aveu qui éclaire aussi bien la « Suspension de l'Éthique » de Kierkegaard que son attitude vis-à-vis du sacrifice d'Abraham : « Dans le monde de l'esprit, dit-il.... le bonheur et le hasard ne font pas de l'un un roi, d'un autre un mendiant, ne rendent pas l'un plus beau que la reine d'Orient, et l'autre plus misérable que Lazare. Celui-là seul est exclu du monde de l'esprit qui s'en exclut lui-même, dans le monde de l'esprit tous sont appelés » (1).

Au dernier moment, Kierkegaard se retourne vers l'« éthique » ; ce n'est qu'auprès de lui qu'il espère trouver protection. Et en effet, ici, dans notre monde, le soleil se lève indifféremment sur les justes et sur les méchants. Pis encore : il arrive parfois aux justes de ne pas voir le moindre rayon de soleil. Le soleil est parmi *res quae in nostra potestate non sunt*. Ni en notre pouvoir, ni même au pouvoir de Dieu. Peut-on s'attacher à ce qu'apportent et emportent le caprice et le hasard, peut-on l'aimer? En vertu de l'Absurde, nous disait Kierkegaard, il croyait que Dieu rendrait Isaac à Abraham, que la princesse serait au pauvre

(1) Parlant du monde du « bien » créé par Socrate, je disais dans *Le Pouvoir des Clefs* : « Ce monde ne connaît pas de frontières et de limites ; il offre un refuge à des milliards d'hommes et les comble d'une nourriture spirituelle qui les satisfait tous. Tous ceux qui veulent y entrer, sont accueillis comme des hôtes chers et désirables.... Là ont lieu des métamorphoses miraculeuses, là le faible devient puissant, l'artisan — philosophe, le pauvre — riche, celui qui est laid, admirablement beau ». Quand j'écrivais ces lignes sur Socrate, je ne connaissais rien de Kierkegaard.

jeune homme. Et tant qu'il cachait à l' éthique » sa foi et son Absurde, il pouvait maintenir cette foi. Mais dès qu'il résolut de révéler son « secret » pour obtenir la bienveillance de l'« éthique », le secret perdit sa puissance magique, et du monde où le soleil illumine les justes et les méchants, Kierkegaard rentra dans le monde de Socrate, dans le monde des vérités nécessaires, où il n'y a pas de pécheurs, il est vrai, où il n'y a que des justes, mais où le soleil ne s'est jamais levé et ne se lèvera jamais.

XIII

Kierkegaard se sentait irrésistiblement attiré vers Abraham, mais il ne « comprenait » dans Abraham que ce qui lui rappelait Socrate ; il s'efforçait de toutes les façons de faire passer Abraham dans une « nouvelle » catégorie, mais cela ne lui réussissait point. Le plus extraordinaire c'est que tout comme Nietzsche, Kierkegaard parvient jusqu'à la limite au delà de laquelle l'enchantement de Socrate n'agit plus sur l'homme et où nous attend cette liberté à laquelle nous piasrons ; mais il lui est impossible de dépasser la limite, de suivre Abraham.

Abraham est avant tout pour Kierkegaard un homme expulsé hors du « général » et privé donc de la protection des vérités générales et nécessaires. Kierkegaard ose dire : « La foi est ce paradoxe que l'individu est supérieur au général ». Il le répète même à une page de distance ; mais les deux fois il fait une réserve : « Mais celui-là seul en tant qu'homme particulier est supérieur au général, qui s'est soumis au préalable au général, et est devenu homme, un particulier par ce général ».

Cette réserve est extrêmement caractéristique pour la pensée de Kierkegaard. Lui qui attaque si violemment Hegel et se moque de Hegel, ne cesse cependant de rechercher partout le mouvement dialectique, le développement naturel. A peine vient-il de glori-

fier l'Absurde et de proclamer que celui qui veut posséder la foi doit renoncer à la raison et à la pensée, qu'il se trouve qu'on ne peut y renoncer, qu'il faut observer un certain ordre et une progression rigoureuse, et cela au moment même où la raison qui a établi tous les « ordres » et toutes les « rigueurs », n'a plus pouvoir sur nous. « Dieu est l'ami de l'ordre », écrit-il, sans se douter que cela équivaut à dire : Dieu est l'esclave de l'ordre. Chez Plotin, dans ces brefs instants où il parvient au prix d'une tension extrême de toutes les facultés de l'âme à se délivrer de la raison qui l'écrase, surgit toujours cet ἐξαίφνης (soudain), annonciateur de la liberté désirée mais lointaine. Kierkegaard craint le « soudain » et n'a pas confiance dans la liberté, même quand elle vient de Dieu. Comparant Abraham au héros tragique, il est prêt à envier ce dernier. « Le héros tragique renonce à soi pour permettre au général de s'exprimer ; le chevalier de la foi renonce au général pour devenir un homme particulier.... Celui qui se figure qu'il est très commode d'être un homme particulier, peut être certain qu'il n'est pas un chevalier de la foi. Le chevalier de la foi, lui, sait au contraire que c'est une chose merveilleuse que d'appartenir au général.... il sait combien il est agréable d'être un homme qui a sa patrie dans le général, qui trouve dans le général un doux abri où on l'accueille à bras ouverts quand l'envie lui prend d'y rentrer. Mais il sait qu'au dessus du général s'élève un chemin solitaire, étroit et abrupt ; il sait quelle chose terrible est de naître solitaire et de suivre ensuite sa route toujours seul sans rencontrer jamais âme qui vive. Il sait bien comment le traitent les hommes. Pour parler le langage des humains, c'est un fou, et personne ne peut le comprendre. Un fou, l'expression est trop faible. Et si l'on se refuse même à le considérer comme fou,

plus il s'élèvera haut, plus on le prendra pour un hypocrite. Le chevalier de la foi sait comme il est bon de se livrer au général. Cela exige du courage, mais porte avec soi la paix, car cela se fait pour le général ». (« Es ist herrlich dem Allgemeinen anzugehören ! »)

Nous reconnaissons cette pensée : Socrate et Spinoza ne se sont pas contentés de la proclamer ; ils l'ont réalisée dans leur vie. Mais nous nous rappelons encore autre chose : les vérités générales et nécessaires exigent de l'homme qu'il accepte *aequo animo* tout ce que lui enverra le destin, y compris le taureau de Phalaris ; elles exigent qu'il soit prêt à se transfomer de *res cogitans* en *asinus turpissimus*. Aristote ne s'en doutait pas, mais Socrate et Spinoza le savaient parfaitement. Quand il parle du tragique, Kierkegaard s'en tient au point de vue d'Aristote : on peut envier le héros tragique : les vérités générales et nécessaires prennent son parti. Et Kierkegaard se réfère même à la conception aristotélicienne du tragique. Il cite aussi avec une indulgence peu compatible, semble-t-il, avec son caractère, ce correctif d'Aristote à l'éthique de Socrate dont nous avons déjà parlé : il faut à l'homme vertueux un certain minimum de biens temporels. L'indulgence de Kierkegaard s'explique, bien entendu : il fait tous ses efforts pour introduire Abraham dans une autre « catégorie » que celle qu'il destinait à Socrate ; aussi lorsqu'il s'agit de l'« éthique » ou du « héros tragique », il tend à se séparer le plus nettement possible de Socrate, et pour y parvenir plus aisément il substitue Aristote à Socrate.

Abraham, comme je l'ai déjà dit, est avant tout pour Kierkegaard un homme expulsé hors du général et privé donc de la protection des vérités générales et nécessaires. « Le chevalier de la foi est complètement abandonné à lui-même, et c'est en cela que consiste

l'horreur de sa situation ». Ses décisions il les prend lui-même et toujours à ses propres risques et périls. Il ne peut prendre conseil de personne, il ne peut même trouver d'appui dans l'Église. « Le héros de l'Église exprime par ses actes le général ; il n'y a personne dans l'Église qui ne le comprenne. Le héros de la foi est privé de cela.... S'il se trouvait un peureux, un lâche pour vouloir devenir un héros de la foi aux frais d'autrui, il n'aboutirait à rien. Car seul l'homme particulier, en tant que tel, peut devenir chevalier de la foi. C'est en cela que consiste sa grandeur que je comprends, bien que je ne puisse l'atteindre ; mais c'est en cela également que consiste l'horreur de sa situation que je comprends encore mieux ». Ces aveux contiennent une vérité extrêmement importante. Nous nous souvenons que Nietzsche nous disait la même chose mais en d'autres termes : quand il se vit obligé de « sortir du général » ou, selon son expression, de « tuer la loi », il faillit devenir fou de terreur. Mais il y a dans le cas de Kierkegaard une particularité à première vue négligeable, et qui produit cependant l'effet d'une dissonnance et se révèle significative. Kierkegaard parle non seulement de l'horreur mais aussi de la grandeur de la situation du chevalier de la foi. Ce terme même, « chevalier de la foi », sonne assez étrangement : on dirait que la foi implore la bénédiction de ce même « général » qu'elle avait fui. Le « chevaleresque », en effet, n'est-il pas une des catégories d'apparat pour ainsi dire de l'« éthique »? Mais ce tribut payé à l'« éthique » est encore plus manifeste dans la « grandeur » du chevalier de la foi et dans la tendance de Kierkegaard à situer le chevalier de la foi à un degré au-dessus du héros tragique dans la hiérarchie des valeurs humaines. Kierkegaard ne peut se résoudre à rompre définitivement avec les habitudes

de la pensée que les hommes s'étaient assimilées après Socrate qui avait fourni le principe de la philosophie pour tous les temps. Si Kierkegaard avait voulu et pu dire toute la vérité, il aurait dû avant tout extirper de son âme toutes les idées de « grandeur » et de « chevalerie » que lui suggérait sa mémoire. A celui qui s'est voué à la foi, il ne reste que l'« horreur », et il lui faut renoncer à jamais à toutes les « consolations » que distribuait le général en élevant les uns à la dignité de « chevalier », en accordant aux autres la « grandeur ». Aristote pouvait parler de la grandeur et de la beauté du tragique : il le voyait sur la scène ; mais pour l'homme qui vit la tragédie en son âme, ces termes n'ont plus aucun sens. La tragédie, c'est l'absence de toute issue ; or il n'y a là rien de beau, rien de grand ; ce n'est que laideur et misère. Les vérités générales et nécessaires non seulement ne soutiennent pas l'homme tombé dans une situation sans issue, mais elles font tout, au contraire, pour l'écraser définitivement. L'homme voit toutes les issues coupées juste au moment où les vérités générales et nécessaires qui lui promettaient de le soutenir et de le consoler dans toutes les circonstances, découvrent brusquement leur vrai visage et exigent impérativement de l'homme que de *res cogitans* il se transforme en *asinus turpissimus*.

Kierkegaard pouvait-il ne pas le savoir, lui qui avait été attiré par l'Absurde, parce que cet Absurde lui promettait précisément de le délivrer des vérités générales et nécessaires? Dieu peut donner à Abraham un autre Isaac, Dieu peut ressusciter Isaac, rien n'est impossible à Dieu !.... Mais comme je l'ai indiqué, ni dans ses livres, ni dans son Journal, Kierkegaard n'a jamais osé dire que son Isaac, c'était Régine Olsen, et que c'était à cause de Régine Olsen qu'il avait eu l'audace de proclamer la « Suspension de l'Éthique ». C'était son

« secret », qu'il cachait de l'« éthique », qu'il cachait de l'Absurde, qu'il ne voulait pas s'avouer à lui-même. Car à peine l'aurait-il appelé de son vrai nom, que les vérités générales et nécessaires eussent privé Kierkegaard non seulement du titre de chevalier de la foi mais encore de celui de « héros tragique ». Le pire pour Kierkegaard, c'est qu'il avait conscience que tout ce qui lui était arrivé, était arrivé « naturellement », sans que Dieu ou le diable ou même le Fatum païen y fût intervenu de quelque façon. Cela Kierkegaard qui était prêt à tout supporter, ne pouvait l'accepter ; mais il ne pouvait non plus détruire ce cauchemar. C'est pour cela qu'il lui fallait que sa rupture avec Régine fût un sacrifice volontaire, la répétition en quelque sorte du sacrifice d'Abraham, qui ne fut agréé par Dieu que parce que lui aussi était un sacrifice volontaire. Mais d'où Kierkegaard sait-il que Dieu agrée les sacrifices volontaires plus que les autres ? Nous ne pouvons poser une telle question à Socrate. Son « ignorance » lui fournissait une réponse déterminée ; mais Kierkegaard n'avait-il pas répété maintes fois que Socrate était un païen et que lui, Kierkegaard, n'avait rien à apprendre de Socrate ? Or il se trouve que le chrétien lui aussi ne peut se passer de Socrate ; de même qu'il ne peut se passer des vérités générales et nécessaires.

En même temps que *Crainte et Tremblement*, Kierkegaard écrivait *La Répétition* où il s'agit non plus d'Abraham mais de Job. Job n'a pas volontairement tué ses fils, comme on le sait, il n'a pas dispersé volontairement ses richesses. Tous ces malheurs ont fondu sur lui brusquement, sans qu'il s'y attendît. Il n'a même pas le droit de prétendre à la haute dignité de héros tragique. C'est tout simplement un vieillard misérable, à charge à lui-même et aux autres, comme

il y en a beaucoup. A notre époque de guerres et de bouleversements sociaux on rencontre des Job presque à tous les coins de rues. Hier c'était un roi, aujourd'hui ce n'est qu'un mendiant : couché sur un tas de fumier, il gratte ses plaies avec un tesson. Et cependant, le Job de la Bible, qui n'était ni un chevalier, ni un héros tragique, parvient à attirer l'attention de Kierkegaard et « mérite » que le philosophe lui consacre comme à Abraham, tout un livre, *La Répétition*. On peut dire de ce livre ce que Kierkegaard lui même disait de *Crainte et Tremblement* : « Si les hommes sentaient le sombre pathétique qui l'anime, ils seraient saisis d'horreur ». *La Répétition* est écrit lui aussi dans la « terreur et le frémissement » par un homme sur qui est tombé le terrible marteau et qui se demande avec épouvante d'où lui vient ce coup : est-ce *malleus Dei* ou bien simplement la force « naturelle » des vérités générales et nécessaires ? D'après la Bible, c'est Dieu qui tenta Job comme Il tenta Abraham. Mais nous ne pouvons pas le « savoir » : « Quelle est la science qui puisse être construite de telle sorte qu'il s'y trouve place pour la tentation, laquelle n'existe pas dans l'infinie perspective de la pensée ; car elle n'existe que pour l'individu. Une telle science n'existe pas, une telle science ne peut exister ». Mais à quel propos Kierkegaard évoque-t-il le souvenir de Job et pose-t-il toutes ces terribles questions ? Le héros de *La Répétition*, tout comme Kierkegaard, a été obligé de rompre avec sa fiancée. « Oh, inoubliable bienfaiteur, dit-il, oh, martyr Job ! Puis-je me joindre à toi, puis-je être avec toi ? Ne me repousse pas !.... Je n'ai pas possédé tes richesses, je n'ai pas eu sept fils et trois filles, mais celui-là aussi peut tout perdre qui n'avait pas grand'chose ; et celui-là aussi peut perdre fils et fille qui a perdu celle qu'il aimait. Et

celui-là peut se trouver couvert de plaies qui a perdu son honneur et sa fierté et en même temps la force et le sens de sa vie ». Qu'est-ce que Kierkegaard attend de Job ? dans quel but veut-il « se joindre à lui » ? — « Au lieu de chercher aide auprès du « Professor publicus ordinarius » célèbre dans le monde entier, mon ami (c'est à dire Kierkegaard) court vers un penseur privé, vers Job ». Le célèbre professeur, c'est Hegel évidemment. Cependant, bien avant Hegel, Spinoza avait déjà vu la « nécessité de toute chose », et Hegel sous ce rapport n'a fait que répéter Spinoza ; pourquoi donc Kierkegaard ne s'arrête-t-il même pas à l'idée que les dieux olympiques eussent ri aux éclats en écoutant Spinoza ? Socrate lui aussi enseignait la vérité générale et nécessaire, mais le dieu de Delphes ne s'est pas moqué de lui, il l'a proclamé au contraire le plus sage des hommes. Qu'aurait répondu Job à Socrate et à Spinoza s'ils étaient venus lui offrir leur sagesse et leurs consolations ? Kierkegaard ne s'est jamais posé cette question, ni à l'époque où il écrivait *Crainte et Tremblement* et *Le Concept de l'Angoisse*, ni dans les dernières années de sa vie, quand il attaquait si violemment l'Église protestante et les pasteurs mariés. Dans son *Ceci ou Cela* Kierkegaard se permet d'opposer Job à Hegel dont riaient gaiement les dieux. Mais les dieux respectaient Socrate, et Spinoza était la seconde incarnation de Socrate. Jamais Kierkegaard ne put surmonter l'angoisse qu'il ressentait devant la sagesse grecque. Nous allons voir que d'après Kierkegaard l'homme est sorti l'âme pleine d'angoisse des mains du Créateur, que l'angoisse est en un certain sens le trait fondamental ou même la faculté essentielle de l'homme. Mais quand il écrivait *Crainte et Tremblement* et *La Répétition*, Kierkegaard se refusait encore à de telles pensées. Il allait vers Abraham

et vers Job parce qu'il voyait en eux les êtres qui avaient eu la force et l'audace de surmonter toutes les terreurs et de s'élever au-dessus de l'« édification » de Socrate et du dieu delphique qui avait béni Socrate. Abraham ne connaissait pas la peur : Dieu était avec lui, Dieu a qui rien n'est impossible. Et en Job l'« expérience quotidienne » n'avait pas encore complètement détruit le souvenir du temps où la raison ne régnait pas en maître sur la terre. Ou plus exactement : les malheurs qui s'écroulèrent sur Job réveillèrent en lui ce souvenir. Kierkegaard écrit : « L'importance de Job ne tient pas à ce qu'il a dit : Dieu me l'avait donné, et Dieu me l'a repris, béni soit le nom du Seigneur. Cette phrase, il ne l'a dite qu'au début ; il ne l'a plus répétée ensuite. L'importance de Job consiste en ce qu'il surmonte les discussions qui ont lieu dans la région limitrophe de la foi ; cette formidable révolte des passions sauvages et irrésistibles se déroule en lui ». Autrement dit : l'expérience quotidienne où les données immédiates de la conscience constituent pour les hommes la suprême instance en matière de vérité : quoi que nous apporte l'« expérience », quoi que nous montrent les « données », nous l'acceptons et le considérons comme vrai. Dans le monde où règne la raison, c'est folie que de lutter contre le donné. L'homme peut pleurer, il peut maudire les vérités que lui découvre l'expérience, mais il sait qu'il n'est au pouvoir de personne de les surmonter ; il faut les accepter. La philosophie va même plus loin encore : non seulement il faut les accepter, il faut les bénir. Nietzsche même nous dit que la « nécessité ne l'offense pas ». Et Job, un juste, commence par refouler tout au fond de lui-même tous les *lugere et detestari* : Dieu l'avait donné, Dieu l'a repris, béni soit son nom. Mais à mesure que se multiplient et grandissent ses malheurs, s'élève

la tension des *lugere et detestari* refoulés ; et cette tension finit par faire éclater la dure écorce des évidences qui paralyse sa liberté. « La signification de Job consiste précisément en ce qu'il ne décharge pas le pathétique (Leidenschaft) de la liberté par de fausses consolations ». La bienveillance et la sagesse parlent par la bouche des amis de Job ; et cependant, non seulement, ils ne parviennent pas à l'apaiser, mais ils ne font que l'irriter davantage. Si Socrate ou Spinoza étaient venus consoler Job, ils n'auraient pu lui dire autre chose que ce que lui dirent Eliphaz, Tsophar et Bildad. Ce sont des hommes et comme tous les hommes ils sont au pouvoir du « donné ». Et non seulement ils sont au pouvoir du donné, mais ils sont condamnés à penser que tout ce qui existe dans l'univers, vivant et mort, puissant et misérable, bas et élevé, partage leur destin, est esclave de ces vérités. Les amis de Job le considérèrent en silence pendant sept jours. Mais on ne peut sans fin regarder et se taire. Il faut parler. Et dès que leurs lèvres s'entr'ouvrirent, comme s'ils obéissaient au précepte de Spinoza, ils se mirent à dire ce qu'lis ne pouvaient pas ne pas dire. Peut-être se rendaient-ils compte que l'homme qui parle ainsi n'est déjà plus *pro res cogitante sed asino turpissimo habendus*, mais ils continuaient de parler, épouvantés eux-mêmes de ce qu'ils disaient. Que peut-il y avoir de plus honteux, de plus outrageant que la nécessité de penser et de dire non pas ce que nous avons besoin de dire, mais ce que nous sommes forcés de dire *ex legibus nostrae naturae* ! Si au temps de sa prospérité et de son bonheur Job lui-même se fût trouvé devant un être « tombé du giron du général » et eût essayé de le consoler, il est certain qu'il ne lui aurait dit que ce que devaient lui dire plus tard ses amis. Ne commença-t-il pas lui aussi par « Dieu me l'avait donné, Dieu me l'a repris, que béni soit son nom » ? Et il semblait que la piété lui dictait ces paroles. Or, il se trouva que ce n'était pas la piété mais l'impiété qui parlait par sa bouche, l'impiété la plus profonde même, ces *pietas et obedientia* qui ont saturé la chair et le sang de l'homme depuis qu'il a goûté des fruits de l'arbre de la science. Il semble que Kierkegaard le sentait : c'était cela le « secret » qu'il cachait soigneusement de l'« éthique », c'était là, uniquement là qu'était la signification de sa « Suspension de l'Éthique ». Mais il ne put faire plus que d'écarter temporairement l'« éthique ». Non seulement il ne relie jamais l'« éthique » à la chute de l'homme, mais l'« éthique » lui apparaît toujours comme un moment dialectique nécessaire du développement de l'homme dans la direction du religieux. Et — comme s'il pensait en hégélien orthodoxe — un moment que l'on peut « suspendre » mais non définitivement abroger.

Peu de temps avant sa mort (en 1854), il écrit dans son journal : « Quand le Christ s'écria : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ce fut terrible pour le Christ ; et c'est ainsi que d'ordinaire on le présente. Mais il me semble que ce fut encore plus terrible pour Dieu d'entendre ce cri. Être tellement immuable, c'est affreux ! Mais non, le plus terrible, ce n'est pas cela, c'est être immuable et être en même temps amour. Souffrance infinie, profonde, inexprimable ! Et moi aussi, homme misérable, j'ai beaucoup souffert de cela : ne pouvoir changer quoi que ce soit et aimer en même temps. Je l'ai éprouvé, et cela m'aide à me représenter ne fût-ce qu'un tout petit peu, de loin, les souffrances de l'amour divin. »

Je pense qu'après tout ce qui a été déjà dit, ces lignes n'ont pas besoin de commentaire. La vérité générale et nécessaire a soumis non seulement Kierke-

gaard mais Dieu lui-même. Tout n'est pas possible à Dieu ; nombre de choses lui sont impossibles, et ce qui lui est impossible, c'est le principal, le plus important, le plus indispensable. La situation de Dieu est pire encore que celle de Kierkegaard ou celle de Nietzsche en qui s'est introduit « le plus terrible, le plus noir, le plus affreux ». Et c'est riche d'une telle « expérience » que Kierkegaard s'est approché du récit biblique du péché originel. On peut le dire d'avance : pour l'homme de même que pour Dieu il n'y a qu'une solution, qu'une possibilité de salut : les fruits de l'arbre de la science qui depuis Socrate sont devenus le principe de la philosophie pour tous les temps et se sont transformés presque sous nos yeux en *beatitudines* de Spinoza. L'« Éthique » outragé recevra satisfaction complète, l'homme lui découvrira tous ses secrets. Hegel que Kierkegaard avait offensé encore plus que l'éthique, oubliera aussi peut-être toutes les paroles cruelles que lui avait adressées le violent auteur de *Ceci ou Cela*. Et alors ce sera au tour de Hegel de rire des dieux olympiques.

XIV

Dieu se voit obligé de se tourner vers la science et de chercher aide auprès de Socrate. Tous les *lugere et destestari* de Dieu lui-même se brisent contre son « immuabilité », tout comme les *lugere* et *detestari* de Kierkegaard se brisent contre les immuables lois de l'être, de cet être où le plongea sa naissance. Et il ne reste à Dieu que *utramque faciem fortunae aequo animo ferre*, et par *tertium genus cognitionis* parvenir à la conviction que *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*. Selon Socrate, l'homme juste sera bienheureux jusque dans le taureau de Phalaris ; d'après Kierkegaard, le « christianisme » ne nous révèle pas de vérité nouvelle mais nous apporte une édification qui de même que l'édification apportée par Socrate, est pire au jugement humain que toutes les calamités. Luther disait de Dieu qu'Il était *Deus omnipotens ex nihilo omnia creans*. Pour Kierkegaard, la volonté de Dieu est paralysée par son immuabilité comme la volonté de l'homme, par la nécessité ; et même davantage encore. Devant son Fils bien-aimé qui agonise sur la croix, Dieu éprouve l'horreur de son impuissance comme Kierkegaard devant Régine Olsen qu'il martyrise : il sent qu'il faut courir, faire quelque chose, mais il a conscience en même temps qu'il est au pouvoir des « catégories de sa pensée » et ne peut

bouger aucun de ses membres. Luther, on le sait, parlait aussi du *servo arbitrio* ; mais son *De servo arbitrio* ne concernait que l'homme. Pour Kierkegaard, de même que pour Socrate et Spinoza, *de servo arbitrio* se rapporte également à Dieu. Il y eut un moment cependant où Kierkegaard résolut de chercher le salut dans l'Absurde. En vertu de l'Absurde, nous disait-il, Dieu peut se décider à la « Suspension de l'Éthique », Il peut rendre Isaac à Abraham, etc. Il peut donc surmonter son immuabilité. Mais alors même qu'il proclamait la toute-puissance de Dieu, Kierkegaard ne parvenait pas à se débarrasser de cette pensée que « dans le monde de l'esprit » il y a, il doit y avoir un certain ordre, différent de celui que nous constatons ici, sur terre, et cependant un ordre strict, éternel : là le soleil ne se lève pas au-dessus des bons et des méchants, là ne mange que celui qui travaille, etc. Aussi la foi d'Abraham, quoi que dît Kierkegaard, n'était nullement une suspension de l'« éthique ». Au contraire, en fin de compte il se trouve que la foi d'Abraham obéit aux exigences de l'« éthique ». En dépit de ce qu'il nous affirmait, Kierkegaard ne percevait donc pas en Abraham la libre assurance de l'homme au côté de qui se tient un Dieu tout-puissant : Abraham était à ses yeux un « chevalier de la résignation » (pour employer son propre langage) ; de même que Dieu qui avait abandonné son Fils n'était aussi qu'un chevalier de la résignation. La foi d'Abraham, pour Kierkegaard, n'est pas un don de Dieu, c'est le mérite d'Abraham. L'homme doit croire, répète sans cesse Kierkegaard, et celui qui accomplit ce devoir, « travaille » et acquiert par son travail le droit aux biens préparés pour les justes dans le royaume de l'esprit, où le soleil ne se lève que sur les « justes ». Et la vertu, de même que la foi, consiste à vivre dans les catégories dans

lesquelles nous pensons. Dieu doit être immuable, et il sacrifie son Fils ; Abraham doit obéir à Dieu, et il lève son couteau sur Isaac. La vie de l'esprit commence à partir de la limite « tu dois », dont Dieu dépend tout comme l'homme.

Mais où Kierkegaard a-t-il pris cette vérité ? La Bible ne représente nullement Dieu comme immuable et dans la Bible le père de la foi, Abraham, n'obéit pas toujours à Dieu. Quand enflammé de colère contre les hommes, Dieu décide de les faire périr par le déluge, le juste Noé n'entre pas en discussion avec Lui ; en effet il s'enferme dans son arche, heureux de sauver sa vie et celle de ses proches ; mais Abraham, lui, discute avec Dieu au sujet de Sodome et de Gomorrhe, et Dieu oublie qu'Il est immuable et cède à son « esclave ». Il est évident que la « foi » biblique n'a rien de commun avec l'obéissance, et que « tu dois » se trouve situé dans une région où les rayons de la foi ne parviennent pas. Kierkegaard lui-même écrit dans le *Traité du Désespoir* à propos des mystérieuses paroles de saint Paul — tout ce qui ne vient pas de la foi est péché : « Que le contraire du péché n'est pas la vertu mais la foi, voilà qui constitue l'une des définitions les plus décisives du christianisme. » Et il le répète plusieurs fois au cours du livre. Dans *Le Concept de l'Angoisse* il écrit : Le contraire de la liberté c'est la faute. Mais s'il en est ainsi, si au péché et à la faute s'opposent la foi et la liberté, alors les réflexions de Kierkegaard au sujet de l'ordre et des lois qui règnent dans le monde de l'esprit, ne montrent-elles pas que l'homme n'a ni foi, ni liberté et qu'il ne connaît que la faute et la vertu impuissante ? N'apparaît-il pas que Kierkegaard a puisé son édificaton chrétienne non dans l'Absurde qu'il glorifiait, non dans la Bible qu'il considérait comme la révélation de la vérité, mais dans ce « savoir »

que nous a apporté ayant goûté aux fruits de l'arbre de la science le plus sage d'entre les hommes ? Parlant du premier homme, Kierkegaard déclare avec assurance dans *Le Concept de l'Angoisse* : « L'innocence est l'ignorance. Dans l'état d'innocence l'homme est déterminé non en esprit mais en âme, en union directe avec sa nature. L'esprit est encore assoupi en l'homme. Cette conception se trouve d'accord avec la Bible qui dénie à l'homme dans l'état d'innocence la connaissance de la différence entre le bien et le mal ». En effet, la Bible dit que dans l'état d'innocence l'homme ne connaissait pas la différence entre le bien et le mal. Mais ce n'était pas une faiblesse, un manque, c'était au contraire une force, un immense avantage. L'homme tel qu'il sortit des mains du Créateur ne connaissait pas non plus la honte, et cela aussi constituait un grand avantage. La connaissance du bien et du mal ainsi que la honte ne lui vinrent qu'après qu'il eut goûté des fruits de l'arbre interdit. C'est incompréhensible pour nous, de même que nous ne comprenons pas comment les fruits lui apportèrent la mort. Et nous appuyant sur l'infaillibité de notre raison, nous voulons à toutes forces que l'esprit soit assoupi dans l'homme qui ne connaît pas la différence entre le bien et le mal. Mais la Bible ne dit pas cela. La Bible dit au contraire que tous les malheurs de l'homme proviennent du savoir. Tel est aussi le sens des paroles de saint Paul citées par Kierkegaard : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Par son essence même le savoir, d'après la Bible, exclut la foi et est le péché κατ' ἐξοχήν ou le péché originel. A l'inverse de ce qu'affirme Kierkegaard, il faut dire que ce sont précisément les fruits de l'arbre de la science qui ont endormi l'esprit humain. Voilà pourquoi Dieu avait interdit à Adam d'en manger. Les paroles que Dieu adressa à Adam : « Quant à l'arbre

de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras point ; car au jour où tu en mangeras, tu mourras », ces paroles sont en désaccord complet avec notre conception du savoir et celle du bien et du mal. Mais leur sens est parfaitement clair et n'admet aucune interprétation. Je le répète encore une fois, elles constituent la seule véritable critique de la raison pure qui ait jamais été formulée ici-bas. Dieu a dit clairement à l'homme qu'il ne fallait pas avoir confiance dans les fruits de l'arbre de la science, car ils portaient en eux les plus terribles dangers. Mais Adam, tout comme Hegel plus tard, opposa « la méfiance à la méfiance ». Et quand le serpent l'assura que ces fruits étaient bons à manger, qu'y ayant goûté les hommes deviendraient pareils aux dieux, Adam et Ève cédèrent à la tentation. Voilà ce que nous dit la Bible ; et c'est ainsi que comprenait le récit biblique saint Paul ; c'est ainsi que le comprenait Luther. Saint Paul dit que quand Abraham alla vers la Terre promise, il partit sans savoir où il allait. Cela signifie que seul atteint la Terre promise celui qui peut ne plus tenir compte du savoir, qui est libre du savoir et de ses vérités, la Terre promise sera là où il arrivera.

Le serpent dit à l'homme : « Vous serez comme Dieu connaissant le bien et le mal. » Mais Dieu ne connaît pas le bien et le mal. Dieu ne « connaît » rien. Dieu « crée » tout. Et Adam avant sa chute participait à la toute-puissance divine ; ce n'est qu'après la chute qu'il tomba sous le pouvoir du savoir, et au moment même il perdit le plus précieux des dons de Dieu, la liberté. Car la liberté ne consiste pas dans la possibilité de choisir entre le bien et le mal ainsi que nous sommes forcé de le penser maintenant. La liberté consiste dans la force et le pouvoir de ne pas admettre le mal dans

le monde. Dieu, l'être libre, ne choisit pas entre le bien et le mal. Et l'homme qu'Il avait créé ne choisissait pas non plus, car il n'y avait pas entre quoi choisir : le mal n'existait pas dans le paradis. Et ce n'est que lorsque l'homme obéissant à la suggestion d'une force hostile et incompréhensible pour nous, tendit la main vers l'arbre, c'est alors seulement que son esprit s'assoupit et qu'il devint cet être faible, soumis à des principes étrangers, que nous voyons maintenant. Tel est le sens de la « chute » d'après la Bible. Cela nous apparaît à tel point fantastique que ceux-là même qui considéraient la Bible comme un livre inspiré, s'efforçaient par tous les moyens d'y joindre des commentaires qui en modifiaient le sens. Kierkegaard sous ce rapport ne fait pas exception, comme nous l'avons vu. Selon lui, comme suite au péché l'homme ayant appris à distinguer le bien du mal, s'est réveillé de son assoupissement. Mais alors où serait le péché ? Ne faudrait-il pas admettre en ce cas que ce n'était pas le serpent mais Dieu qui avait trompé l'homme, ainsi que le pensait Hegel ? Kierkegaard ne peut se résoudre à le reconnaître ouvertement, mais c'est à cette conclusion précisément qu'aboutissent en fait ses commentaires. Il déclare : « Je le dirai franchement, je ne puis me faire aucune idée précise du serpent. Avant tout, le serpent nous place devant cette difficulté que la tentation vient du dehors.» Sans aucun doute, d'après la Bible la tentation est venue du dehors. Et il est également hors de doute qu'il y a là quelque chose de monstrueux pour notre raison et plus encore pour notre morale. Mais Kierkegaard lui-même n'invoquait-il pas l'Absurde, ne nous parlait-il pas d'un ton inspiré de la « Suspension de l'Éthique » ? Pourquoi donc en face de l'énigme la plus troublante que nous pose la Bible, se tourne-t-il de

nouveau vers la raison et vers la morale ? D'où lui vient cette « tentation » ? Du dehors ou du dedans ? Et ne s'agit-il pas de quelque chose de plus, d'infiniment plus terrible qu'une tentation ? Kierkegaard ne peut se faire aucune idée précise du serpent ; et cependant, lui-même nous a dit l'angoisse atroce qu'éprouve l'homme qui sent qu'il lui faut courir aussi vite que possible mais qu'une force mystérieuse le paralyse et l'empêche de faire le moindre mouvement. Et non seulement Kierkegaard, Dieu se trouve également au pouvoir de cette force qui a paralysé sa volonté. Quelle est donc cette force ? Le serpent biblique n'est-il pas le symbole, l'image seulement de quelque chose qui a déterminé le destin de Kierkegaard, qui détermine le destin de tous les hommes ? Oublier le serpent sous le prétexte qu'il est impossible de le faire entrer dans notre « pensée », cela n'équivaut-il pas à renoncer à cette vérité que nous révèle le récit biblique de la chute, en lui substituant les théories extraites de notre propre « expérience » ?

Kierkegaard ne se pose pas pareille question. Il veut absolument « comprendre », « expliquer » la chute ; et cependant il ne cesse de répéter qu'elle est inexplicable, qu'elle n'admet pas d'explication. Aussi s'efforce-t-il par tous les moyens de découvrir quelque manque, quelque défaut dans l'état même d'innocence. Cet état, dit-il, inclut « la paix et le calme ; et pourtant il y a en lui quelque chose d'autre encore ; ce n'est pas l'inquiétude, ce n'est pas la lutte, il n'existe rien pour quoi l'on puisse lutter. Qu'est-ce donc ? Le Néant. Quelle est l'action que produit ce Néant ? Il produit l'angoisse. Le profond mystère de l'innocence c'est qu'elle est en même temps angoisse. La psychologie ne s'est jamais occupée du concept d'angoisse ; aussi je dois attirer l'attention sur ce qu'il faut distinguer

nettement l'angoisse de la peur et d'autres états semblables. Ces états se rapportent à quelque chose de défini, tandis que l'angoisse est la réalité de la liberté en tant que possibilité avant toute autre possibilité ». Et de nouveau nous nous demandons : où Kierkegaard a-t-il pris cela? qui lui a révélé le secret de l'innocence? La Bible n'en dit pas un mot. D'après la Bible, la honte et l'angoisse sont venues *après* la chute et proviennent non de l'innocence mais du savoir. De sorte que l'angoisse n'est pas la « réalité de la liberté » mais la manifestation de la perte de la liberté. Il y a plus même ; dans la Bible l'angoisse née après la chute se trouve liée étroitement à la menace d'innombrables calamités : — tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, tu enfanteras dans les douleurs — les maladies, les privations, la mort, toutes les souffrances qui ont accablé le malheureux Job, le non moins malheureux Kierkegaard et Abraham lui-même, au moins potentiellement, car Abraham était destiné à perdre ce qu'il avait de plus cher au monde.

Mais Kierkegaard sentait que s'il admettait que l'angoisse fût née après la chute et que l'angoisse fût l'expression non de la réalité de la liberté mais de la perte de la liberté, il lui faudrait consentir à cette chose dont l'idée même lui paraissait insupportable : il lui faudrait dire à haute voix son « secret » et, sans se soucier du jugement de l'« éthique », l'appeler par son nom ou du moins avouer en termes généraux qu'il avait rompu avec Régine Olsen non en vertu de l'« immutabilité » de sa nature mais en vertu de la « nécessité » qui l'avait enchaîné. Il ne pouvait se résoudre à cela. Si Kierkegaard avait eu un fils qui lui eût été aussi cher qu'Isaac à Abraham, il aurait eu le courage de l'offrir en sacrifice. Mais se couvrir de honte aux yeux de l'« éthique», non, il n'y aurait

pas consenti, même si Dieu l'eût exigé. Je pense que l'on peut dire de même de Nietzsche : il acceptait toutes les souffrances auxquelles il était condamné, mais mis à la torture il continuait de répéter que la nécessité ne l'offensait pas, qu'il l'aimait même. Tout comme chez Kierkegaard, la catégorie ontologique de la nécessité « se transfigure » chez lui en la catégorie éthique de l'« immutabilité », à laquelle Dieu pas plus que l'homme ne peut échapper.

C'est en cela que consiste l'action des fruits de l'arbre de la science ; c'est là le sens de la « chute de l'homme ». Dans ce qui n'est qu'un fantôme vide, un néant, l'homme aperçoit soudain la nécessité toute-puissante. C'est pourquoi tout ce que l'homme déchu entreprend pour se sauver, le rapproche de l'abîme. Il veut fuir la nécessité et il la transforme en immutabilité à laquelle il lui est impossible d'échapper ; certes, il ne peut lutter contre la nécessité, mais il peut la haïr, la maudire, tandis que l'immutabilité il doit l'adorer, car elle le mène au royaume de l'« esprit », elle lui donne *oculi mentis*, et grâce au *tertium genus cognitionis* elle fait naître en lui *amor erga rem aeternam et infinitam, amor Dei intellectualis*. Pour commencer, Kierkegaard aperçut dans l'innocence et l'ignorance l'angoisse devant le Néant. Afin de comprendre et d'expliquer cette angoisse, il évoqua la peur que suscitent chez les enfants les contes de fées terrifiants. Puis de cette angoisse et de cette peur il passa subrepticement aux terreurs de la vie réelle dont fut comblée son existence. Nous nous rappelons ce que nous a dit Kierkegaard des horreurs qu'il a subies. Il semble qu'il aurait dû concentrer toutes ses forces pour extirper de la vie le principe qui y introduisait ces horreurs. Or, au contraire, ce principe il veut le justifier, le légaliser, lui conférer l'éternité. Cette angoisse devant le Néant dont

sont sortis tous les maux de l'être, il la découvre dans l'homme en état d'innocence. Il n'est guère besoin d'une grande perspicacité pour apercevoir dans ce Néant non le néant ordinaire et impuissant, incapable de faire obstacle aux moindres intérêts humains, mais la toute-puissante Nécessité devant laquelle s'est inclinée de tout temps la pensée humaine. Mais si c'est ainsi, si le Néant possède cette force immense, bien que négative, destructive, qu'est-ce qui pousse donc Kierkegaard à dire qu'il ne comprend pas le rôle du serpent dans le récit de la chute? Car le serpent était justement ce terrible Néant, cette *bellua qua non occisa homo non potest vivere*, pour parler comme Luther. Kierkegaard pouvait-il ne pas le savoir? N'était-ce pas l'angoisse du Néant qui s'était dressée entre lui et Régine Olsen, entre Dieu et son Fils? C'est ici seulement qu'apparaît le sens profond des paroles de l'apôtre : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Le savoir ne libérait pas Kierkegaard mais le liait, de même qu'il nous lie tous. Le Néant n'est pas rien, il est quelque chose, et il n'est donné à personne de le tuer, de le priver de sa force anéantissante. Et puisqu'il en est ainsi, l'ignorance du premier homme ne pouvait toujours durer ; ses yeux devaient s'« ouvrir » à un certain moment, il devait « apprendre ». Et ce moment, en dépit de ce qu'affirme la Bible, ne fut pas une chute, mais la naissance de l'esprit en l'homme, la naissance de l'esprit en Dieu lui-même. La révélation de la Bible nous conduit au même résultat que la sagesse païenne : nulle force ne peut délivrer les hommes du pouvoir de la Nécessité, du Néant et des souffrances et des maux qu'ils nous apportent. Tout cela il faut l'accepter, il faut vivre avec tout cela ; la religion et la philosophie, ainsi que l'ordinaire bon sens, sont complètement d'accord là-dessus. La seule chose que peuvent nous offrir

la religion et la philosophie, c'est l'édification qui au jugement humain se trouve être pire que les plus affreuses calamités. Mais nous n'avons pas le choix. Le choix a déjà été fait pour l'homme et pour Dieu. Et l'homme et Dieu agissent *ex solis suae naturae legibus et a nemine coacti sunt*. La loi de la nature humaine est la Nécessité. La loi de la nature de Dieu est l'immutabilité, autrement dit, la nécessité transformée en catégorie éthique. Kierkegaard n'avait-il pas aperçu dans ses rapports avec Régine Olsen cette même nécessité qui avait condamné Dieu à demeurer le spectateur impuissant des souffrances de son Fils bien-aimé sur la croix?

XV

Kierkegaard disait que devant Abraham levant son couteau sur Isaac nous ressentons *horror religiosus*. Ce n'est pas tout à fait ainsi. Nous ressentons *horror* et cette forme extrême de *horror* qui est digne de l'épithète *religiosus*, lorsque nous voyons le monstre qui a nom Nécessité, autrement dit le Néant, s'approcher de l'homme et que cet homme, comme sous l'action d'un charme surnaturel, non seulement ne peut faire le moindre mouvement, non seulement ne se permet pas d'exprimer son désespoir et sa protestation par un cri aigu, ainsi que cela se passe dans les cauchemars, mais, au contraire, tend toutes les facultés de son âme pour justifier et « comprendre », c'est-à-dire transformer en une vérité éternelle ce qui ne lui est donné dans l'expérience que comme un fait. Kierkegaard ne cesse de répéter que la « possibilité de la liberté ne consiste pas dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Cette interprétation est aussi peu conforme à l'Écriture qu'à la pensée. La possibilité consiste en ce que l'homme « peut ». Il dit que « le péché originel s'accomplit dans l'impuissance » et que « l'angoisse est l'évanouissement de la liberté ». Mais surmonter son impuissance, sortir de son évanouissement, vaincre l'angoisse, réaliser ce « pouvoir » que promet à l'homme la liberté, est infiniment plus difficile que de choi-

sir entre le bien et le mal. Kierkegaard commença par affirmer que Dieu peut rendre Isaac à Abraham, et à Job, ses enfants et ses richesses, qu'Il peut unir le pauvre adolescent et la princesse ; mais pour finir il enleva à Dieu son Fils bien-aimé, c'est-à-dire qu'il réduisit la liberté de Dieu à la possibilité de choisir entre le bien et le mal : le donné immédiat doit être accepté par tous, par les hommes et par Dieu. Cette « vérité » qui n'existait pas pour le premier homme, est devenue, du jour où Adam goûta aux fruits de l'arbre de la science, le principe de la pensée pour tous les temps. Et ce n'est qu'en acceptant cette vérité que l'homme peut entrer dans le « royaume de l'esprit ». Ainsi donc le « royaume de l'esprit » de Kierkegaard signifie : les données immédiates de la conscience sont invincibles, impossible d'y échapper, le salut de l'homme est dans *eritis sicut dei, scientes bonum et malum*.

Vers la fin de sa vie Kierkegaard entrait en fureur lorsqu'il entendait un pasteur consoler une mère qui avait perdu son enfant en lui rappelant comment Dieu avait tenté Abraham ou Job. Le christianisme apporte non la consolation mais une édification qui de même que celle de Socrate est pire que tous le maux. Ainsi qu'on peut s'en apercevoir d'après certains aveux « indirects », Kierkegaard essaya de réveiller l'angoisse et l'horreur de la vie dans l'âme de Régine Olsen. Il ne réussit pas, il est vrai, à l'« élever » jusqu'à lui. En dépit de sa perspicacité, il ne se rendait même pas compte, semble-t-il, de la portée de l'expérience qu'il tentait sur ce jeune être : cette épreuve lui fut épargnée. Quand il racontait que celle qu'il aimait avait dix-sept ans et que lui en avait sept cents, il se figurait qu'aux prix d'une exagération apparemment innocente, il se justifiait devant l' « éthique ». Mais

ce n'était pas une exagération, c'était un mensonge et un mensonge nullement innocent. Il n'avait pas sept cents ans, il avait soixante-dix ans : un vieillard de soixante-dix ans s'était fiancé à une jeune fille de dix-sept ans, et ayant vu qu'il ne retrouverait pas sa jeunesse, que Dieu lui-même ne pouvait la lui rendre, il se précipita désespéré vers l'arbre de la connaissance du bien et du mal et voulut obliger Régine Olsen à le suivre. Sous nos yeux la nécessité se transforme en immutabilité. Sous le charme du Néant originel qui se dresse entre son Fils et Lui, comme il s'était dressé entre Kierkegaard et Régine, Dieu lui-même perd sa toute-puissance et devient aussi faible que l'homme qu'Il a créé. Cela signifie : quand le savoir tua notre liberté, le péché s'empara de notre âme. Non seulement nous n'osons pas retourner à l'état d'ignorance, mais cette ignorance nous apparaît comme le sommeil de l'esprit. Kierkegaard invoque en vain l'Absurde : il l'invoque mais est incapable de le réaliser. Il nous parle constamment de la philosophie existentielle ; il raille la spéculation et les spéculateurs avec leurs vérités « objectives », mais tout comme Socrate et Spinoza il aspire à vivre lui-même et à obliger autrui à vivre dans les catégories dans lesquelles ils pensent. Il se réfère sans cesse à l'Écriture, mais au fond de son âme il est convaincu, il « sait » que *Deus non volebat Israelitas suae essentiae absoluta attributa docere... ideoque non rationibus, sed turbarum strepitu, tonitru et fulminibus eosdem adorsus est.* Tous d'ailleurs nous sommes persuadés que seules *rationes* nous mènent à la vérité ; quant aux tonnerres célestes, ce n'est que du bruit. L'*eritis sicut dei* nous a séduits et l'« enchantement et assoupissement surnaturel » dont parlait Pascal, s'est emparé de nous. Et plus nous nous efforçons de soumettre notre vie

à notre pensée, plus pesant devient notre sommeil. Le « je sais que je ne sais rien » de Socrate, le *tertium genus cognitionis* de Spinoza, la raison de Kant qui aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires — tout cela ne peut faire sortir l'homme de sa somnolence, ne peut lui rendre la liberté qu'il a perdue, la liberté de l'ignorance, la liberté de ne pas savoir. Nous « acceptons » que l'on déshonore nos filles, que l'on tue nos fils, que l'on détruise notre patrie, que *Deum nullum scopum vel finem habere*, qu'il appartient à la métaphysique (que cela ne touche nullement) de décider si Dieu existe, si notre âme est immortelle, si notre volonté est libre ; et nous à qui cela importe plus que tout au monde, nous sommes forcés d'écraser en nous tous les *lugere et detestari*, et de nous soumettre d'avance *aequo animo* aux décisions de la métaphysique, quelles qu'elles soient, de considérer même cette soumission comme une vertu et de voir dans cette vertu la béatitude suprême.

La philosophie qui commence par les vérités nécessaires, ne peut aboutir qu'à une édification sublime. Et la religion qui pour obtenir la bienveillance de la philosophie voit dans l'ignorance du premier homme l'assoupissement de l'esprit, ne peut, elle aussi, que conclure par une édification non moins sublime. Socrate et Spinoza parlaient du taureau de Phalaris ; Kierkegaard, de la béatitude qui est plus terrible que les pires tourments humains. Et il n'y a pas d'autre issue en effet. Tant que nous subirons la domination du savoir de Socrate, tant que nous ne trouverons pas la liberté de l'ignorance, nous demeurerons prisonniers de cet enchantement qui de *res cogitans* transforme l'homme en *asinus turpissimus*. Mais l'homme peut-il par ses propres moyens s'évader de ce cercle magique où l'a poussé la Nécessité ? L'horreur de la

chute, l'horreur du péché originel, nous ont dit Nietzsche et Luther, tient précisément à ce que l'homme déchu cherche son salut là où l'attend sa perte. La Nécessité n'offense pas l'homme déchu. Il l'aime, il la vénère et cette vénération est le témoignage à ses yeux de sa propre grandeur, de sa vertu, ainsi que nous l'a avoué Nietzsche qui avait décelé la « décadence » de Socrate. Et conformément à la pensée du plus sage des hommes, Spinoza chante la gloire de la Nécessité. La faculté *aequo animo ferre* tout ce qu'envoie le destin ne l'offense pas non plus, elle le réjouit même. Il apporte aux humains, comme le plus précieux *docet*, le commandement : *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, et l'indifférence vis-à-vis des *res quae in nostra potestate non sunt* (le déshonneur des filles, le meurtre des fils, etc.). Kierkegaard, lui, livre Dieu même au pouvoir de la Nécessité, à laquelle il confère le nom plus noble d'immutabilité pour racheter les offenses qu'il avait commises à l'égard de l'« éthique ». L'« éthique », c'est-à-dire les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, dont Aristote essayait de se débarrasser au moyen de son minimum de biens temporels, l'« éthique » a tout détruit et a amené l'homme à l'abîme du Néant.

C'est ainsi seulement que l'on peut comprendre la « cruauté » qu'enseignaient ouvertement Kierkegaard et Nietzsche et qui se dissimulait déjà dans la doctrine de Socrate et de Spinoza sous leurs *beatitudines*. Cette « cruauté » révèle le vrai sens, le sens caché des paroles *eritis sicut dei*. A travers le calme apparent de Socrate et de Spinoza on saisit cette même angoisse des *lugere et destestari* refoulés que l'on entend dans les paroles enflammées de Kierkegaard et de Nietzsche : il n'est pas donné à l'homme déchu de reconquérir par ses propres forces sa liberté perdue. Le

savoir et la vertu ont paralysé notre volonté et ont plongé notre esprit dans un assoupissement tel que nous voyons notre perfection dans l'impuissance et la soumission. Mais s'il ne nous est pas donné de rompre le cercle « par nos propres forces » pour atteindre le vrai être, ce qui « nous arrive » en dehors de notre volonté, à l'encontre presque de notre volonté, nous transportera peut-être au delà des limites de ce royaume enchanté où nous sommes condamnés à traîner notre existence. En plus de la vertu et du savoir, il y a encore dans la vie de l'homme ces « horreurs » dont nous ont tant parlé Kierkegaard et Nietzsche et dont sont imprégnés les *docet* de Socrate et de Spinoza, leur édification. Quoi qu'ils fassent, le savoir qui nous suggère que la Nécessité est invincible, et la sagesse qui nous assure que l'homme vertueux goûtera la béatitude dans le taureau de Phalaris, ne parviendront jamais à éteindre en nous *lugere et detestari*. Et ce sont ces *lugere et destestari*, ces « horreurs » de la vie qui aident à forger le terrible *malleus Dei* des prophètes et de Luther. Mais ce marteau n'est pas dirigé contre l'homme vivant, comme le croyaient Nietzsche et Kierkegaard qui suivaient le chemin tracé par Socrate et Spinoza. *Quia homo superbit, se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa homo non potest vivere.*

Soit en langage moderne, l'homme doit se réveiller de son sommeil séculaire et se décider à penser dans les catégories dans lesquelles il vit. Le savoir a transformé le réel en nécessaire et nous a appris à accepter tout ce que le destin nous apportait. Et c'est là précisément l'évanouissement, l'impuissance, la paralysie, la mort même, semble-t-il parfois, de la liberté ; pour parler comme Spinoza, l'homme de *res cogitans* devient

asinus turpissimus. Un homme vivant, un homme libre peut-il « accepter » le déshonneur de ses filles, le meurtre de ses fils, la destruction de sa patrie? Non seulement les hommes, les pierres mêmes eussent pleuré, nous dit Kierkegaard, si elles avaient connu les souffrances dont fut remplie sa vie ; mais les hommes l'écoutaient et riaient. Si le mot « péché », aujourd'hui oublié, a encore un sens quelconque, le péché le plus terrible, le péché mortel, impardonnable, consiste dans cette « acceptation », et plus encore dans cette édification, dans cet *aequo animo* que nous offre *philosophia vera* et sur lesquels elle s'appuie. C'est ici qu'il faut chercher *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Hypnotisés par *eritis sicut dei scientes bonum et malum*, devenu depuis Socrate le principe de la pensée pour tous les temps, Kierkegaard et Nietzsche eux-mêmes ont fait tous leurs efforts pour convaincre l'homme qu'il lui fallait renoncer aux *res quae in nostre potestate non sunt* et que *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*. Les « arguments », quels qu'ils soient, sont incapables d'ébranler la conviction humaine de la toute-puissance de la Nécessité. Mais sous les coups du *malleus Dei*, les *lugere et detestari* méprisés se transforment en une nouvelle force qui dissipe notre assoupissement et nous donne l'audace d'entrer en lutte contre le monstre. Les « horreurs » sur lesquelles la Nécessité fondait son pouvoir, se tournent alors contre elle. Et dans cette lutte suprême, mortelle, l'homme parviendra peut-être finalement à se délivrer du savoir, à reconquérir la vraie liberté, la liberté de l'ignorance, qu'avait perdue le premier homme.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

(Concupiscentia irresistibilis)

Si vis tibi omnia subjicere, te subjice ratione. Seneca.

Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.

Vade, Satan : scriptum est enim Dominum tuum adorabis et illi soli servies.
Mat. IV, 9, 10.

1

L'un des derniers ouvrages d'Étienne Gilson, l'éminent historien de la philosophie du moyen âge, est intitulé l'*Esprit de la philosophie médiévale*. Mais le sujet en est beaucoup plus vaste qu'on ne pourrait s'y attendre d'après le titre. Cette fois, en effet, E. Gilson parle non seulement en historien de la philosophie mais aussi en philosophe. Mettant à profit les riches matériaux historico-philosophiques amassés au cours de longues années d'un travail fécond, il pose avec une rare maîtrise et résoud une des questions philosophiques fondamentales et des plus difficiles : y eut-il une philosophie judéo-chrétienne et (ceci est particulièrement important) comment une telle philosophie fut possible et qu'apporta-t-elle de nouveau à la pensée humaine ? A première vue il semble que cette expression, — « philosophie judéo-chrétienne », recèle une contradiction interne, surtout dans l'acception que lui confère E. Gilson. D'après Gilson, la philosophie judéo-chrétienne est une philosophie qui prend sa source dans la révélation de la Bible. Et en même temps il considère que toute philosophie digne de ce nom est une philosophie rationnelle qui se fonde sur les évidences et aboutit ou tend tout au moins à aboutir à des vérités démontrées, indiscutables. Or, toutes les vérités révélées, comme E. Gilson le souligne maintes

fois avec insistance et même avec joie, dirait-on, dédaignent les démonstrations. « La pensée grecque, dit-il, n'a pas atteint cette essentielle vérité que livre d'un seul coup et *sans l'ombre de preuve* (1) la parole de la Bible : *Audi Israel, Dominus noster Dominus unus est* (2). Et plus loin : « Ici encore pas un mot de métaphysique, mais Dieu a parlé, la cause est entendue. Et c'est l'*Exode* qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue (3) ». Et pour la troisième fois : « Rien de plus connu que le premier verset de la Bible : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Ici encore pas trace de philosophie. Dieu ne justifie pas plus par voie métaphysique l'affirmation de ce qu'il fait que la définition de ce qu'il est (4) ». Et c'est ainsi tout au long de l'Écriture : Dieu ne se justifie pas, ne prouve pas, n'argumente pas, c'est-à-dire qu'Il nous livre ses vérités tout autrement que ne le fait la métaphysique. Et néanmoins, les vérités qu'Il proclame se trouvent être aussi convaincantes que celles que parvient à extraire notre raison naturelle et,avant tout, elles sont évidentes. Gilson le répète avec la même insistance avec laquelle il affirme que les vérités de la Bible ne se soucient nullement de leur démonstration. « Le premier de tous les commandements est celui-ci : écoute Israël » ! cite-t-il Mt. XII, 29 ; et il ajoute aussitôt : « Or, ce *credo in unum Deum* des chrétiens, article premier de leur foi, est apparu du même coup comme une évidence rationnelle irréfragable (5) ». Et encore : « En livrant dans cette

(1) C'est moi qui souligne.
(2) I, 49.
(3) Ib., 54.
(4) Ib., 71.
(5) Ib., 50.

formule si simple (au commencement Dieu créa le ciel et la terre) le secret de son action créatrice, il semble que Dieu donne aux hommes un de ces mots d'énigme longtemps cherchés, dont on est sûr d'avance qu'ils existent, qu'on ne les trouvera jamais à moins qu'on nous les donne, et dont l'évidence s'impose pourtant avec une force invincible aussitôt qu'on nous les a donnés (1). » Il cite Lessing : « Sans doute, disait profondément Lessing, lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir. » Il lui faut cependant restreindre la pensée de Lessing, et cela est extrêmement significatif : « Non pas toutes, peut-être, mais du moins certaines, et c'est là le sens de la question dont les leçons qui vont suivre tenteront de trouver la réponse. » C'est sur cette phrase que s'achève le premier chapitre du premier tome.

Je pourrais multiplier les citations à ce sujet, mais cela me paraît inutile. Les phrases que j'ai transcrites montrent déjà au lecteur dans quelle direction Gilson s'efforce d'orienter notre pensée : la vérité révélée ne se fonde sur rien, ne prouve rien, ne se justifie devant rien et malgré cela elle se transforme dans notre raison en une vérité justifiée, démontrée, évidente. La métaphysique veut s'emparer de la vérité révélée et elle y réussit : cette idée qui constitue le leit-motiv en quelque sorte du beau livre de Gilson, permet à l'auteur d'établir un lien étroit entre la philosophie médiévale, d'une part, et la philosophie antique et moderne, d'autre part. Tout comme chez Hegel, au cours de son histoire millénaire la philosophie reste une : les Grecs cherchaient ce que cherchaient les scolastiques, ce que cherchait le père de la philosophie moderne,

(6) Ib., 71.

Descartes ; et tous ceux qui ont suivi Descartes n'ont jamais pu et n'ont jamais voulu même échapper à l'influence de la philosophie du moyen âge. Gilson cite une phrase de Clément d'Alexandrie qui montre que la pensée chrétienne à ses débuts admettait déjà deux « Anciens Testaments » : la Bible et la philosophie grecque (1) ; il indique que les philosophes du moyen âge considéraient que le *γνῶθι σεαυτόν* delphique était « tombé du ciel ». C'est donc une erreur, d'après lui, que d'estimer avec Hamelin (2) que Descartes raisonnait comme si rien n'avait été fait dans le domaine de la philosophie après les Grecs. Non seulement Descartes, mais tous ses successeurs jusqu'aux représentants les plus marquants de la philosophie moderne, sont étroitement liés aux scolastiques : Leibniz, Spinoza, Kant et tous les idéalistes allemands ont suivi la voie tracée par la pensée scolastique ; eux aussi considéraient la philosophie grecque comme une sorte de second « Ancien Testament ». Mais la philosophie moderne n'aurait pu accomplir ce qu'elle a fait sans les scolastiques qui ont réussi à joindre à la Bible et aux vérités révélees par la Bible, les vérités évidentes découvertes par les Grecs. Le titre même de l'ouvrage fondamental de Descartes : *Méditations sur la métaphysique, où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées* et « la parenté de ses preuves de l'existence de Dieu avec celles de saint Augustin et même celles de saint Thomas » sont déjà suffisamment élo-

(1) On pourrait encore se référer à ce passage des *Stromates* où Clément dit que si l'on pouvait séparer la connaissance de Dieu du salut éternel et qu'il dût choisir entre *τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον*, il eût choisi *γνῶσις τοῦ θεοῦ*.

(2) Ib., 14.

quents sous ce rapport. Il importe surtout d'indiquer que tout le système cartésien « est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte soi-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques, crée l'univers *ex nihilo* ». Non moins significative est la conclusion du *Discours métaphysique* de Leibniz que Gilson cite en entier et à propos de laquelle il dit : « Ce ne sont point là les paroles d'un homme qui croit venir après les Grecs comme si rien n'avait existé entre eux et lui (1) ». Selon Gilson, on pourrait dire la même chose de Kant, « si l'on n'oubliait pas si souvent de compléter sa *Critique de la Raison pure* par sa *Critique de la Raison pratique*. On pourrait même en dire autant de tel de nos contemporains », ajoute-t-il en terminant ses observations préliminaires sur le rôle de la philosophie médiévale dans l'histoire du développement de la pensée philosophique moderne. Et il déclare non moins catégoriquement dans le dernier chapitre du second volume de son ouvrage : « Il ne suffira pas qu'une thèse métaphysique ait oublié son origine religieuse pour qu'elle devienne rationnelle. Il faudra donc expulser de la philosophie en même temps que de son histoire, avec le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, car, pas plus que celui de saint Thomas, ils n'existeraient sans celui de la Bible et de l'Évangile. »

En même temps E. Gilson n'est aucunement enclin à minimiser l'importance de l'action que la philosophie grecque exerça sur la philosophie médiévale, comme aurait été tenté de le faire un historien moins bien renseigné et plus préoccupé d'apologétique que du problème philosophique qu'il s'est posé. Je ne veux pas

(1) Ib., 17.

dire par là que E. Gilson n'a pas sa propre conception, nette et bien déterminée, de la signification et de l'importance de l'œuvre accomplie par la philosophie judéo-chrétienne, et que sous le couvert des questions historiques il essaye d'éviter la lourde responsabilité qui incombe nécessairement à celui qui doit se prononcer ouvertement sur le fond même de la chose. Au contraire, je le répète, il s'attaque avec une noble audace aux questions de principe et s'il utilise pour cela les matériaux historiques dont il dispose, c'est pour autant seulement qu'il compte trouver dans l'histoire les données qui nous permettront de tirer au clair une situation extrêmement complexe et embrouillée, cette situation en face de laquelle s'est trouvée la pensée européenne lorsqu'elle s'est vue dans la nécessité d'incorporer aux vérités extraites au prix de longs et pénibles efforts par le monde antique, les « révélations » qui soudain tombèrent du ciel sur ce monde quand lui fut découverte la Bible. Gilson déclare sans hésiter : « En se faisant plus vraiment philosophie, la philosophie devient plus chrétienne. » C'est là, en somme, la pensée fondamentale de son ouvrage, et loin de la dissimuler, il la met en avant. « La conclusion qui se dégage de cette étude ou plutot l'axe qui la traverse de bout en bout, c'est que tout se passe comme si la révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique, le moyen-âge latin étant, dans le passé, le témoin par excellence de ce développement (1) ». Et cependant, il se montre si objectif et tellement convaincu de la justesse de la conception qu'il défend, qu'il déclare avec la même assurance : « On peut légitimement se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chrétienne si la

(1) II, 205-206.

philosophie grecque n'avait pas existé (1) ». Et encore : « Si c'est à l'Écriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chrétienne, c'est à la tradition grecque que le christianisme doit d'avoir une philosophie»(2). Tandis que Platon et Aristote s'enfonçaient dans le passé de l'histoire, « le platonisme et l'aristotélisme allaient continuer de vivre d'une vie nouvelle en collaborant à une œuvre pour laquelle ils ne se savaient pas désignés. C'est grâce à eux que le moyen âge a pu avoir une philosophie. Ils lui ont enseigné l'idée-*perfectum opus rationis* ; — ils lui ont signalé, avec les maîtres problèmes, les principes rationnels qui commandent leur solution et les techniques même par lesquelles on les justifie. La dette du moyen-âge à l'égard de la Grèce est immense » (3)....

Telles sont donc en quelques mots les idées essentielles du remarquable travail de E. Gilson. Sans la philosophie antique qui partait des vérités évidentes que découvre la raison naturelle, la philosophie médiévale n'aurait pas existé, et sans la philosophie médiévale qui s'est assimilé les révélations de l'Écriture, il n'y aurait pas eu de philosophie moderne. Il est clair que le problème que se pose et que résoud Gilson dépasse de beaucoup les limites que trace le titre relativement modeste de son livre. Il ne s'agit pas de l'esprit de la philosophie médiévale, autrement dit de déterminer et de caractériser d'une façon plus ou moins complète et détaillée ce qu'ont fait les penseurs les plus marquants et les plus influents du moyen âge. Certes, un tel sujet aurait présenté un intérêt exceptionnel, traité surtout par un spécialiste en la matière

(1) I, 213.
(2) Ib, 224.
(3) II, 224.

et un écrivain comme Gilson ; son travail nous eût été très précieux même s'il avait tenu simplement les promesses de son titre. Mais la question qu'a posée l'auteur nous passionne bien davantage encore. La révélation, il nous l'a dit lui-même, ne prouve jamais rien, ne se fonde sur rien, ne se justifie jamais. Or le rationalisme consiste essentiellement en ce qu'il fonde, prouve et justifie chacune de ses affirmations. Comment donc la philosophie médiévale a-t-elle pu découvrir une métaphysique dans l'*Exode* ? L'essentiel pour la métaphysique n'est pas seulement de nous présenter des vérités, mais de faire en sorte que ces vérités soient irréfragables et qu'il n'y ait pas place à côté d'elles pour d'autres vérités qui les contredise ; peut-il y avoir donc une métaphysique là ou toutes les preuves sont par principe et une fois pour toutes rejetées ? Toutes les vérités fondamentales de la révélation sont venues à l'homme « sans ombre, sans trace de preuve », ainsi que nous l'a dit Gilson en parlant en son propre nom et au nom de la philosophie médiévale. Il y a plus encore ! Nous lisons tout à la fin du troisième chapitre du second volume : « La métaphysique de l'*Exode* pénètre au cœur même de l'épistémologie, en ce qu'elle suspend l'intellect et son objet au Dieu, dont l'un et l'autre tiennent leur existence. Ce qu'elle apporte ici de nouveau, c'est la notion, inconnue aux anciens, d'une vérité créée, spontanément ordonnée vers l'Être qui en est à la fois la fin et l'origine, car c'est par lui seul qu'elle existe, comme lui seul peut la parfaire et la combler. » Que la métaphysique de l'*Exode* est précisément telle, c'est hors de doute : le Dieu de l'Écriture est au-dessus de la vérité et du bien ; quand Descartes le déclare, il ne fait qu'exprimer ce qu'affirme chaque ligne de la Bible. Mais ce « nouveau » qu'a apporté la Bible peut-il trouver place dans cette conception de la métaphysique qu'avait élaborée le monde antique ? Et la philosophie grecque peut-elle aider le penseur médiéval à participer à une *telle* vérité ? La philosophie grecque s'était donné pour tâche de rechercher des vérités évidentes, et en tant qu'évidentes, irréfutables. Quand Kant écrit tout au début de sa *Critique de la Raison pure* (première édition) : « L'expérience nous renseigne sur ce qui existe, mais elle ne dit pas que ce qui existe doit exister précisément ainsi et pas autrement ; c'est pourquoi l'expérience ne donne pas la vraie généralité, et la raison qui aspire avidement à ce genre de connaissance est plutôt irritée que satisfaite par l'expérience », il ne fait que résumer en quelques mots ce dont la philosophie moderne hérita de la philosophie antique. Aristote s'exprime de même dans sa *Métaphysique* (981, a 261) : *οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν, οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν* : Le savoir empirique consiste à savoir comment les choses se passent dans la réalité (*τὸ ὅτι*), mais il n'est pas encore la connaissance pourquoi (*τὸ διότι καὶ ἡ αἰτία*) ce qui arrive devait arriver précisément ainsi et ne pouvait arriver autrement (1). Chez les Grecs, l'idée du savoir était indissolublement liée à l'idée de nécessité et à celle de contrainte. Et il en est de même chez saint Thomas d'Aquin : *De ratione scientiae est quod id quod scitur existimitur impossibile aliter se habere* (*Summa Th. II Qu. I, art. V ad quartum*). Peut-on admettre que l'on puisse réussir à soumettre aux principes fon-

(1) Cf. Eth. Nic. 1140,31 : *ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπολήψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων* : le savoir est la perception du général et du nécessaire. C'est pourquoi (Ib. 1139, 25) tout savoir peut être enseigné et tout contenu du savoir peut être transmis aux autres.

damentaux de la pensée grecque ou à accorder avec eux la métaphysique de l'*Exode* qui fait dépendre la vérité de la volonté (les Grecs eussent dit, et avec raison, de l'arbitraire) de Dieu ? Et puis, comment savoir à qui il est donné de résoudre la question : faut-il se soumettre à la métaphysique de l'*Exode* et accepter son épistémologie ou, au contraire, vérifier et corriger l'épistémologie de l'*Exode* en se servant des principes rationnels que nous a transmis la philosophie grecque ? Descartes, nous le savons, accepta entièrement ce « nouveau » que la Bible avait apporté aux hommes : il affirmait que les vérités évidentes avaient été créées par Dieu. Je reviendrai encore là-dessus, mais je crois cependant bon de rappeler à ce propos dès maintenant que Leibniz qui a droit tout autant que Descartes au titre de « philosophe chrétien » et dont le génie philosophique ne le cède pas à celui de Descartes, se montre horrifié de voir Descartes abandonner la vérité à l'« arbitraire », fût-ce même à l'arbitraire de Dieu. Ce fait seul nous montre déjà les immenses difficultés que rencontre toute tentative pour imposer à la philosophie biblique les principes sur lesquels se fondait la philosophie rationnelle des Grecs, sur lesquels se fonde encore la philosophie rationnelle des temps nouveaux. Qui tranchera le débat entre Descartes et Leibniz ? La philosophie de l'*Exode* nous dit que la vérité, de même que tout ce qui existe, a été créée par Dieu, qu'elle est toujours en son pouvoir et que c'est en cela précisément que consiste sa haute valeur et son privilège vis-à-vis des vérités incréées des Grecs. Descartes le reconnaît et Leibniz s'en indigne. La situation apparaît sans issue et nous voilà, semble-t-il, obligés de renoncer pour toujours à la philosophie judéo-chrétienne. Personne ne peut trancher le débat entre Descartes et Leibniz. Pour Leibniz qui toute sa

vie s'était efforcé de concilier la raison et la révélation, il était absolument évident que la solution cartésienne niait radicalement les droits de la raison ; et Descartes, qui cependant était non moins perspicace que Leibniz, ne soupçonnait même pas qu'il ruinait les droits souverains de la raison.

La situation se trouve encore compliquée du fait que quand la philosophie médiévale qui s'efforçait d'extraire de l'Écriture, d'après les principes élaborés en Grèce, la métaphysique dont elle avait besoin, se trouva en face du problème épistémologique (je préférerais dire : de la métaphysique de la connaissance), elle parut avoir complètement oublié les passages de la *Genèse* qui se rapportent directement à ce problème. J'ai en vue le récit de la chute du premier homme et l'arbre de la science du bien et du mal. Si nous voulons participer à l'épistémologie biblique ou, pour parler plus exactement, à sa métaphysique de la connaissance, il nous faut avant tout nous rendre compte aussi exactement que possible de la signification de ce récit.

II

Cette tâche est beaucoup plus difficile qu'il ne peut paraître à première vue. E. Gilson a certainement raison : de même que les hommes du moyen âge, nous avons hérité des Grecs aussi bien des problèmes philosophiques fondamentaux que des principes rationnels qu'il y a lieu d'observer pour les résoudre et de toute la technique de notre pensée. Comment faire pour lire et comprendre l'Écriture non pas selon l'enseignement des grands maîtres de la Grèce, mais comme le voulaient et l'exigeaient de leurs lecteurs ceux qui nous ont transmis par l'intermédiaire du Livre des livres ce qu'ils appelaient la parole de Dieu ? Tant que la Bible se trouvait exclusivement entre les mains du « peuple élu », cette question ne se posait pas : on peut en tout cas admettre que lorsqu'ils entendaient les paroles de l'Écriture, les hommes ne se trouvaient pas toujours sous la domination des principes rationnels et de cette technique de la pensée qui sont devenus en quelque sorte notre seconde nature et que nous considérons, sans même nous en rendre compte, comme les conditions immuables de la prise de possession de la vérité. Gilson voit juste aussi lorsqu'il dit que les penseurs médiévaux s'efforçaient toujours de s'en tenir à l'esprit et à la lettre de l'Écriture. Mais la bonne volonté suffit-elle en un cas pareil ? Un homme éduqué

par les Grecs est-il capable de conserver cette liberté qui est la condition de la compréhension exacte de ce que dit la Bible ? Quand Philon d'Alexandrie se chargea de présenter la Bible au monde cultivé des Grecs, il se trouva obligé d'avoir recours à la méthode allégorique ; c'était ainsi seulement qu'il pouvait espérer convaincre ses auditeurs. Impossible en effet de contredire devant des gens instruits les principes de la pensée rationnelle et ces grandes vérités que la philosophie grecque en la personne de ses représentants les plus marquants avait apportées à l'humanité ! Et d'ailleurs, Philon lui-même qui s'était assimilé la culture grecque, ne pouvait plus accepter l'Écriture sans la vérifier en ayant recours aux critères dont les Grecs l'avaient muni pour reconnaître la vérité de l'erreur. Finalement, la Bible « fut élevée » à un tel niveau philosophique qu'elle put amplement satisfaire aux exigences posées par la culture hellénique. Clément d'Alexandrie assuma le même rôle que Philon : ce n'est pas en vain que Harnack l'appelle le Philon chrétien. Il mit la philosophie grecque sur le même plan que l'Ancien Testament, et non seulement il obtint le droit d'affirmer (ainsi que nous nous en souvenons) que la *γνῶσις* est inséparable du salut éternel, mais put dire que si l'on pouvait l'en séparer, et qu'on lui laissât le choix, lui, Clément, eût donné la préférence non au salut mais à la *γνῶσις*. Si l'on ne tient même compte que de Philon et de Clément d'Alexandrie, il est clair d'avance que ni les pères de l'Église, ni les philosophes du moyen-âge ne pouvaient accepter le récit du péché originel tel qu'il se trouve dans la *Genèse* et qu'en face de ce récit la pensée des croyants se trouvait placée devant le dilemme : ou bien la Bible, ou bien le « savoir » grec et la sagesse fondée sur ce savoir.

Et en effet, quel est le contenu des chapitres de la

Genèse se rapportant à la chute du premier homme ? Dieu planta dans le paradis l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal. Et il dit à l'homme : *ex omni ligno paradisi comede ; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.* Tandis que Dieu proclame d'ordinaire ses vérités « sans aucune trace de preuve », cette fois sa défense est accompagnée non pas de sa *sanction* comme nous sommes tentés de le croire, pour simplifier le problème, mais de son *motif* : le jour où nous goûterons des fruits de l'arbre de la science, nous mourrons de mort. Un rapport est ainsi établi entre les fruits de l'arbre de la science et la mort. Les paroles de Dieu ne signifient pas que l'homme sera puni pour avoir désobéi, mais que le savoir recèle la mort. Cela apparaît hors de doute si nous nous rappelons les circonstances dans lesquelles se produisit la chute. Le serpent, le plus rusé des animaux créés par Dieu, demanda à la femme : pourquoi Dieu vous a-t-il interdit de manger des fruits de tous les arbres du paradis ? Et quand la femme lui répondit que Dieu ne leur avait interdit de manger que des fruits d'un seul arbre pour ne pas mourir, le serpent répondit : vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous goûterez de ces fruits *aperiuntur oculi vestri et eritis sicut dei scientes bonum et malum.* Vos yeux s'ouvriront, ainsi parla le serpent. Vous mourrez, ainsi parla Dieu. La métaphysique de la connaissance de la *Genèse* est étroitement liée à la métaphysique de l'être. Si Dieu a dit vrai, le savoir mène à la mort ; si le serpent a dit vrai, la connaissance égale l'homme aux dieux. Ce fut ainsi que la question se posa devant le premier homme ; et c'est ainsi qu'elle se pose devant nous maintenant. Inutile de dire que les pieux penseurs du moyen âge ne pouvaient admettre même une minute

la pensée que la vérité fût du côté du serpent tentateur. Mais les gnostiques déclaraient ouvertement que c'était Dieu et non le serpent qui avait trompé l'homme. Et de notre temps Hegel ne se gêne nullement pour affirmer que le serpent avait dit la vérité au premier homme et que les fruits de l'arbre de la science sont devenus la source de la philosophie pour tous les temps. Si nous interrogeons notre raison, si nous lui demandons de quel côté est la vérité et si nous admettons d'avance que notre raison est appelée à se prononcer en dernière instance dans le procès entre Dieu et le serpent, aucun doute n'est possible : c'est le serpent qui triomphe. Et tant que la raison demeure *princeps et judex omnium*, nous ne pouvons nous attendre à une autre décision. La raison est la source du savoir ; comment pourrait-elle donc condamner le savoir ? D'autre part,—il ne faut pas l'oublier—le premier homme disposait d'un certain savoir : dans ce même livre de la *Genèse* il est dit que quand Dieu eut créé tous les animaux, Il les amena auprès de l'homme pour que celui-ci leur donnât un nom à chacun.

Mais l'homme séduit par le serpent ne se contenta pas de ce savoir : ὅτι ne lui suffit pas, il voulut διότι ; ὅτι l'irritait, tout comme il irritait Kant ; sa raison aspirait avidement aux jugements généraux et nécessaires ; il ne pouvait se sentir satisfait tant qu'il ne parvenait pas à transformer la vérité « révélée » située au-dessus du général et du nécessaire, en une vérité évidente qui le prive certes de sa liberté mais le protège par contre de l'arbitraire de Dieu. Certains théologiens consciencieux, préoccupés eux aussi sans doute de défendre l'homme contre l'arbitraire de Dieu, font dériver l'expression grecque ἀληθεία de ἀλανθάνω, entr'ouvrir. De cette façon la révélation se trouvait intérieurement apparentée à la vérité ; la révélation

consistait à entr'ouvrir la vérité et ainsi il n'y avait plus de raison de craindre que Dieu pût abuser de sa liberté illimitée : la vérité générale et nécessaire dominait aussi bien Dieu que l'homme. On aboutissait finalement au même résultat que Hegel : le serpent n'avait pas trompé l'homme ; mais on y aboutissait non *explicite* mais *implicite*. Les théologiens évitaient la franchise de Hegel.

La situation des philosophes médiévaux qui se trouvaient placés devant l'obligation de transformer les vérités reçues de Dieu « sans aucune ombre de preuve » en vérités prouvées, en vérités évidentes, ainsi que l'exigeaient d'eux les principes des Grecs, cette situation ne différait en rien au fond de celle où se trouvait le premier homme en face de l'arbre de la science. E. Gilson nous fait admirablement voir les efforts presque surhumains que faisaient les philosophes du moyen âge pour surmonter les séductions du « savoir » et comment cette séduction s'emparaît de plus en plus de leur esprit. La pensée d'Anselme, écrit-il, « fut longtemps obsédée par le désir de trouver une preuve directe de l'existence de Dieu, qui fût fondée sur le seul principe de contradiction » (1). A un autre endroit il parle de l'émotion de ce même Anselme, de saint Augustin, de saint Thomas au souvenir des instants où « l'opacité de la foi cédait soudainement en

(1) I, 63. Les remarquables travaux de Meyerson sont particulièrement significatifs à cet égard. Lui aussi représente la raison humaine comme étant « obsédée » par le désir de tout soumettre au principe de contradiction. La raison sait que cette tache est irréalisable, elle sait que vouloir l'impossible, c'est folie, mais elle est incapable de se surmonter. Ce n'est même plus la « raison déraisonnable » de Montaigne, c'est la raison devenue folle en quelque sorte.

eux à la transparence de l'intelligence (1) ». Et l'*ingenium subtilissimum* de Duns Scot lui-même qui avec une audace incomparable affirmait l'indépendance totale de Dieu à l'égard des principes les plus hauts et les plus immuables, était lui aussi incapable d'arracher de son âme cette *concupiscentia irresistibilis* qui le poussait à remplacer la foi par le savoir. Gilson cite (*De rerum prima principia*) l'aveu suivant, vraiment digne d'être reproduit textuellement: «Seigneur notre Dieu, lorsque Moïse vous demanda comme au Docteur très véridique quel nom il devrait vous donner devant les enfants d'Israël... vous avez répondu : *Ego sum qui sum* : vous êtes donc l'Être véritable, vous êtes l'Être total. Cela, je le crois, mais c'est cela aussi, s'il m'est possible, que je voudrais savoir ». On pourrait reproduire à ce propos bien d'autres passages encore des penseurs scolastiques cités ou non cités par Gilson : le « savoir » au moyen duquel le serpent réussit à séduire le premier homme,continue de les attirer avec une force irrésistible. L'« expérience » ne les satisfait pas mais les irrite, de même qu'elle irritera Kant : ils veulent savoir, autrement dit, se convaincre que ce qui est, non seulement est, mais ne peut être autre qu'il n'est et doit être nécessairement ce qu'il est. Et ils cherchent des garanties non auprès du prophète qui leur a apporté du Sinaï la parole de Dieu, ni même dans la parole même de Dieu : leur inquiétude intellectuelle ne sera satisfaite que lorsque la parole de Dieu apportée par le prophète obtiendra la bénédiction du principe de contradiction ou de quelque autre principe aussi immuable et impassible que le principe de contradiction. Or, c'est cela précisément que voulait, c'est par cela que se laissa tenter le premier homme quand il tendit la main vers l'arbre de la science. Lui aussi

(1) I, 43.

voulait savoir et non croire ; il voyait dans la foi une sorte de diminution, un dommage pour sa dignité humaine. Et il en fut certain quand le serpent lui eut affirmé que lorsqu'il aurait goûté aux fruits de l'arbre interdit, il deviendrait connaissant comme les dieux. Je le répète : les philosophes médiévaux qui aspiraient à transformer la foi en savoir, étaient loin de soupçonner qu'ils accomplissaient encore une fois le geste du premier homme. Et néanmoins, il est impossible de ne pas être d'accord avec Gilson lorsqu'il écrit à propos de l'attitude des scolastiques à l'égard de la foi : « En tant que telle, la foi se suffit, mais elle aspire à se transmuer en intelligence de son propre contenu ; elle ne dépend pas de l'évidence de la raison, mais au contraire, c'est elle qui l'engendre. » Et plus loin : « Cet effort de la vérité crue pour se transformer en vérité sue, c'est vraiment la vie de la sagesse chrétienne, et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même » (1).

Il est à supposer que lorsqu'il écoutait les paroles du tentateur, le premier homme pensait de même ; il lui semblait à lui aussi qu'il n'y avait rien de dangereux et de condamnable dans son désir de savoir, que ce désir était bon. Chose frappante, la plupart des penseurs scolastiques marquants (il y eut cependant des exceptions : Pierre Damien et ceux qui le suivirent ; nous en reparlons plus loin) ne voulurent jamais voir, ne parvinrent pas à comprendre que le péché originel consistait en ce que l'homme avait goûté des fruits de l'arbre de la science. Sous ce rapport, les mystiques ne se distinguaient guère des philosophes : l'auteur inconnu de la célèbre *Theologia deutsch* déclare ouvertement : Adam aurait pu manger vingt pommes, il n'en serait survenu aucun mal — le mal était dans la désobéissance à Dieu. Saint Augustin dit en somme la même chose mais d'une façon moins tranchante : *Neque enim quidem mali Deus in illo tantae felicitatis loco crearet atque plantaret. Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutuum, quandoquidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utilis, perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem* (1). Et l'œil si perspicace de Duns Scot ne parvint pas à distinguer (ou n'osa pas peut-être) la vraie signification du récit biblique : *Primum peccatum hominis... secundum quod dicit Augustinus fuit immoderatus amor amicitiae uxoris.* En lui-même l'acte d'Adam, c'est-à-dire le fait d'avoir mangé des fruits de l'arbre de la science, n'était pas un mal. Gilson caractérise très finement l'attitude du moyen âge vis-à-vis du récit biblique de la chute : « C'est pourquoi le premier mal moral reçoit dans la philosophie chrétienne un nom spécial, qui s'étend à toutes les fautes engendrées par la première, le péché. En usant de ce mot, un chrétien entend toujours signifier que, tel qu'il l'entend, le mal moral, introduit par la volonté libre, dans un univers créé, met directement en jeu la relation fondamentale de dépendance qui unit la créature à Dieu : *L'interdiction si légère et pour ainsi dire gratuite dont Dieu frappe l'usage parfaitement inutile à l'homme d'un des biens mis à sa disposition* (2), n'était que le signe sensible de cette dépendance radicale de la créature. Accepter l'interdiction, c'était reconnaître cette dépendance ; enfreindre l'interdiction, c'était

(1) I, 35-36.

(1) *De Civ. Dei*, XIV, 12.
(2) C'est moi qui souligne.

nier cette dépendance et proclamer que ce qui est bon pour la créature, est meilleur que le bien divin lui-même » (1).

Les philosophes médiévaux ne cessaient de réfléchir au péché ; ils ne se contentaient d'ailleurs pas d'y réfléchir, ils en souffraient ; mais il ne purent jamais se résoudre à lier la chute de l'homme aux fruits de l'arbre de la science du bien et du mal. Comment eussent-ils pu s'y résoudre, puisque tous — et nous aussi du reste — ils n'avaient au fond du cœur qu'une pensée, qu'un souci : « Je crois, Seigneur, mais c'est cela aussi s'il est possible que je voudrais savoir »? Ils savaient bien que *obedientia mater custosque est omnium virtutuum*, mais n'admettaient pas un instant que ce savoir auquel ils aspiraient si avidement, pût réceler le péché, et ils ne manquaient pas de s'étonner que le premier homme eût été incapable de se soumettre à une interdiction aussi insignifiante, aussi aisée que de ne pas goûter des fruits de l'un des nombreux arbres qui croissaient dans l'Eden. Et cependant, le récit de la Bible leur parlait clairement et nettemment de l'arbre de la science, tandis que seules témoignaient de *obedientia* les vérités qui leur étaient parvenues des Grecs. Les Grecs, en effet, plaçaient au-dessus de tout l'obéissance. On connait la phrase de Sénèque : *Ipse creator et conditor mundi semel jussit semper paret.* Pour les Grecs, il y avait toujours quelque chose de louche dans le *jubere* : il contenait à leurs yeux le germe de la liberté illimitée, c'est-à-dire de l'arbitraire détestable. Tandis que *parere* était le principe et la promesse du bien ; et ils fondaient sur le *parere*, le savoir qui met un terme à la liberté effrénée (2). Il suffit de se rappeler la discussion entre Calliclès et Socrate dans le *Gorgias* de Platon pour voir d'où vient chez saint Augustin, chez les pères de l'Église, chez Duns Scot et dans toute la philosophie médiévale cette valeur exclusive qu'ils accordent aussi bien au *parere* qu'au savoir qui se fonde sur *parere*, et où ils ont puisé avec le savoir cette opposition entre le bien et le mal, qui, ainsi que vient de nous le dire Gilson, ne pourrait subsister même un instant sans l'idée d'obéissance. Une fissure se produisit dans l'idée centrale, fondamentale de la philosophie du moyen âge qui aspirait si passionnément, si violemment à devenir judéo-chrétienne : l'Écriture avertissait l'homme du danger terrible qu'il courait en goûtant aux fruits de l'arbre de la science ; la philosophie grecque, elle, considérait la γνῶσις comme la nourriture spirituelle par excellence et voyait la suprême dignité de l'homme dans sa faculté de distinguer le bien du mal. La philosophie médiévale était incapable de renoncer à l'héritage grec et se trouvait obligée d'ignorer l'Écriture en face du problème fondamental de la philosophie, du problème de la métaphysique de la connaissance.

(1) I, 122.

(2). Cf. *Παρμενίδης δεσμώτης*

III

Ce n'était pas seulement le récit biblique de la chute qui mettait l'homme en garde contre le « savoir » du monde antique : les prophètes et les apôtres s'élevaient avec une force extrême contre la « sagesse » gréco-romaine. Les philosophes médiévaux le savaient bien, certes. Gilson cite *in extenso* les célèbres versets de la première épître de saint Paul aux Corinthiens (19-25) sur l'impossibilité de concilier la vérité de la révélation avec les vérités humaines, et je crois bon de rappeler ce passage : « Car il est écrit (Is. XXIX, 14) : je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la prudence des prudents. Où est le sage? où est le savant? où est la philosophie du siècle? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde? Car puisque le monde n'a pas su par la sagesse connaître Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication.... La folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes ». Gilson indique en note que c'est de ces paroles que se sont toujours inspirés les adversaires de la « philosophie chrétienne », parmi lesquels figure en première place Tertullien qui oppose, comme on le sait, Jérusalem à Athènes (*quid ergo Athenis et Hierosolymis*?). Cependant, l'éminent historien ne considère pas qu'elles pouvaient et devaient arrêter les philosophes médiévaux dans leurs efforts pour transformer les vérités de la révélation en vérités de la connaissance rationnelle. Selon lui, ceux qui contestent qu'une philosophie rationnelle judéo-chrétienne soit possible, ne peuvent se baser ni sur le prophète Isaïe, ni sur saint Paul. En effet, pour comprendre le vrai sens de ces paroles, il faut tout d'abord se souvenir que pour saint Paul l'Évangile est la voie du salut et non la voie de la connaissance. Et ensuite, « au même moment où saint Paul proclame la banqueroute de la sagesse grecque, il propose de lui en substituer une autre qui est la personne même de Jésus-Christ. Ce qu'il entend faire, c'est éliminer l'apparente sagesse grecque qui n'est en réalité que folie, au nom de l'apparente folie chrétienne qui n'est que la sagesse ». Tout cela est exact ; mais il s'agit là plutôt d'un commentaire de l'opposition tertullienne entre Athènes et Jérusalem que d'une objection contre cette opposition, car l'apôtre, malgré tout, « proclame la banqueroute de la sagesse grecque ». Ce qui pour Athènes est la sagesse, est folie pour Jérusalem : Tertullien ne disait pas autre chose. On ne peut même pas affirmer que Tertullien ait nié la possibilité d'une philosophie judéo-chrétienne : il voulait seulement lui obtenir la liberté, l'indépendance, considérant qu'elle devait avoir sa propre source de vérité, ses principes, ses problèmes, qui ne fussent pas ceux des Grecs. D'après lui, si la vérité révélée cherche à se justifier devant notre raison par le moyen de ces mêmes procédés que les Grecs utilisaient pour justifier leurs vérités, elle ne parviendra pas à cette justification ou n'y parviendra qu'en se reniant, car ce qui est folie pour Athènes, est sagesse pour Jérusalem, et ce qui est vérité pour Jérusalem, est mensonge pour Athènes.

Tel est le sens du célèbre passage du *De carne Christi* qui a été longtemps cité sous la forme tronquée et par conséquent affaiblie, *credo quia absurdum*, que répète encore la foule. Or, nous lisons dans Tertullien : *Crucifixus est Dei filius : non pudet quia pudendum est ; et mortuus est Dei filius — prorsus credibile quia ineptum est ; et sepultus resurrexit : certum est quia impossibile.* C'est la même pensée que dans Isaïe et saint Paul, mais adaptée à la terminologie philosophique scolaire. Et cependant, elle révolte à tel point la « sagesse du monde », que Leibniz qui reproduit ces paroles ne juge même pas nécessaire de s'y arrêter et de les examiner : ce n'est qu'une phrase spirituelle, dit-il. Il en laisse même tomber le début qui se termine par les mots : *non pudet, quia pudendum est.* Sa main, il faut croire, n'a pas eu la force de reproduire des paroles aussi immorales. Or, si Isaïe et saint Paul sont dans le vrai, la déclaration de Tertullien doit servir d'introduction ou de prolégomènes à l'organum de la philosophie judéo-chrétienne, appelée à donner au monde la notion nouvelle, complètement ignorée jusque-là, d'une « vérité créée ». Il faut avant tout rejeter les catégories fondamentales de la pensée hellénique, déraciner de son être tous les postulats de notre « connaissance naturelle » et de notre « morale naturelle ». Là où le Grec cultivé nous oppose son *pudet* impérieux, nous dirons : c'est précisément pour cela que ce n'est pas honteux. Là où la raison proclame *ineptum*, nous dirons que c'est cela précisément qui mérite de préférence notre entière confiance ; et enfin là où elle dresse son *impossibile*, nous lui opposerons notre « certain ». Et quand la raison et la morale appelleront devant leur tribunal les prophètes et les apôtres et avec eux Celui au nom de qui ils ont osé défier la philosophie grecque, pensez-vous que Tertullien aura peur de ce jugement à l'exemple de Leibniz ?

J'ai déjà eu plus d'une fois l'occasion de parler de Tertullien (1) et de ses attaques violentes contre la philosophie grecque. Mais avant de passer à l'examen des résultats auxquels aboutit la tentative des penseurs médiévaux pour établir une symbiose entre le savoir grec et la vérité révélée, je voudrais m'arrêter sur deux moments de l'histoire du développement de la pensée européenne ; je crois que cela nous permettra de voir plus clair dans la question de l'essence même de la philosophie judéo-chrétienne qui nous occupe.

On divise d'ordinaire l'histoire de la philosophie en trois périodes : l'ancienne qui se termine avec Plotin, la philosophie du moyen âge qui se termine avec Duns Scot et Guillaume d'Occam (après quoi vient la « décomposition de la scolastique ») et la moderne qui commence avec Descartes et se continue sous nos yeux ; impossible encore de savoir où elle nous mènera. Or, nous constatons un fait extraordinaire : la philosophie de Plotin n'est pas seulement l'aboutissement du développement quasi millénaire de la pensée grecque ; elle est aussi un défi à cette pensée. Zeller avait vu juste : Plotin a perdu confiance en la pensée philosophique. Les principes fondamentaux et les vérités éternelles de ses prédécesseurs ont cessé de le satisfaire, il lui semble que ces principes et ces vérités ne libèrent pas l'esprit humain mais l'asservissent. Et cela, après qu'il s'y était conformé toute sa vie et avait enseigné aux autres à s'y conformer. Les *Ennéades* présentent en effet un énigmatique mélange de pensées divergentes. Si Zeller dit avec raison que Plotin n'avait plus confiance en la pensée, il avait raison aussi, cet historien moderne de la philosophe qui fait grand cas de Plotin, précisément parce que ce dernier, ainsi

(1) Cf. mon livre : *Le Pouvoir des Clefs*, chez J. Vrin.

que l'exigeait la tradition grecque, basait toutes ses recherches de la vérité sur *δεῖ* (doit) et sur *ἐξ ἀνάγκης* (nécessairement), autrement dit, s'efforçait d'obtenir des jugements rigoureusement prouvés et contrôlés, des jugements qui contraignent. Mais il ne s'efforçait de les obtenir, évidemment, que pour les rejeter au gré de sa volonté. Le « savoir » que lui avaient transmis ses prédécesseurs et qui était fondé sur la nécessité qui contraint, lui devint insupportable, précisément parce qu'il le contraignait ; il aperçut dans le savoir des chaînes dont il lui fallut à toutes forces s'évader. Le savoir ne délivre pas, il asservit. Plotin chercha donc une issue, il chercha le salut en dehors du savoir. Et lui qui enseignait *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* (au commencement était logos, et tout est logos), sentit soudain que la tâche de la philosophie, *τὸ τιμιώτατον* (le plus important), comme il disait, consistait en ce qu'elle délivrait du « savoir » ; c'était là la signification de son *ἔκστασις* (extase). Avant tout, *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*, prendre son vol au-dessus du savoir et se réveiller de l'enchantement de tous les *δεῖ* et *ἐξ ἀνάγκης*. D'où est venu cet « obligatoire », d'où est sorti ce « nécessaire », qui ont imprégné la pensée humaine ? Sur quoi s'appuient leur force, leur pouvoir ? Le principe suprême, ce que Plotin appelle l'« Un », ne connaît ni l'obligatoire, ni le nécessaire et n'a nullement besoin de leur appui. Il n'a en général besoin d'aucun appui, d'aucun fondement : *οὐ δεῖται ἱδρύσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον.* (Il n'a pas besoin de fondement, n'est-il pas capable de se porter lui-même ?). Il se trouve *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*. Il est libre de toutes les limitations qu'a inventées le *νοῦς* « qui est venu après (1) » Et

(1) Cf. Enn. V. 3. 12 *τοδὲ ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ σύδεμός, ὄντως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν, ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. Illud : autem quemadmodum est superius intellectu, sic est et cognitione superius, sed ipsa cognitio collocatur in natura secunda.*

de même que l'Un n'a besoin ni d'appui ni de fondement, de même l'homme «réveillé à lui-même» n'éprouve plus le besoin d'un appui,d'un fondement quelconque ; il se sent *κρείττονος μοίρας* (*praestantioris sortis*), rejette loin de soi tous les pesants *δεῖ* et *ἐξ ἀνάγκης* et, tel les dieux de la Grèce, n'effleure pas le sol de ses pieds. Il est à peine nécessaire de dire que Plotin, pour autant qu'il s'est efforcé *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην*, n'a pas laissé de trace dans l'histoire. *Δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* et *οὐ δεῖται ἱδρύσεως* — c'était la rupture avec la tradition de la pensée antique qui avait toujours recherché le savoir et des fondements solides. Rares ont été ceux qui eurent le courage de répéter après Zeller que Plotin avait perdu confiance dans la pensée. La plupart des historiens s'intéressent à Plotin pour autant qu'ils trouvent chez lui cette argumentation habituelle qui convainc tout le monde et s'appuie sur la toute puissance de la Nécessité. Saint Augustin lui-même qui s'inspire constament de Plotin (certaines pages de ses œuvres apparaissent presque traduites des *Ennéades*), ne voulut pas ou n'osa pas suivre le Plotin du « déracinement » ; il ne prenait de Plotin que ce qu'il pouvait assimiler sans renier les principes fondamentaux de la pensée hellénique.

Cependant, le développement de la philosophie grecque s'arrête après Plotin ; ou pour mieux dire, après Plotin la philosophie grecque « se décompose », de même que la scolastique commence à se décomposer après Duns Scot et Occam. La pensée humaine se figea alors dans l'immobilité et s'enlisa dans d'infinis

commentaires de ce qui avait été déjà fait, au lieu d'aller à ses risques et périls vers cet inconnu énigmatique dont avait parlé Plotin. Ce n'est pas en vain d'ailleurs que Plotin lui-même dit que lorsque l'âme s'approche des limites de l'être, elle s'arrête : *φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχει*. Elle a peur de se débarrasser des *δεῖ* et des *ἐξ ἀνάγκης* qui contraignent. Elle a si longtemps porté leur joug qu'il lui semble que la liberté est un principe de destruction, d'anéantissement. Personne donc ne s'engagea dans la voie indiquée par Plotin. L'histoire réussit à détourner l'attention des générations suivantes de ce qu'il y avait en lui de plus original, de plus audacieux — son culte du déracinement (on parle d'ordinaire des « influences asiatiques » ; il vaudrait peut-être mieux se souvenir de l'*ex auditu* asiatique). Mais le fait que le dernier des grands philosophes grecs s'est permis d'ébranler les fondements sur lesquels reposait la pensée antique, ce fait, il est impossible de le nier et Zeller lui-même, toujours si prudent et objectif, est bien obligé de le constater, comme nous l'avons vu.

La seconde période de la philosophie européenne s'acheva d'une façon analogue. Presque immédiatement après le génial Thomas d'Aquin et comme s'ils lui répondaient, les derniers grands scolastiques se dressèrent avec une violence inouïe contre tous les *δεῖ* et les *ἐξ ἀνάγκης* à l'aide desquels subsistait et se développait la pensée et auxquels étaient liés les biens promis à l'homme par la raison. C'est là en somme le sens de ce que l'on appelle d'ordinaire leur « volontarisme ». La plupart des historiens de la théologie (particulièrement les protestants) et de la philosophie essayent d'affaiblir de différentes façons la violence du défi lancé par les derniers grands scolastiques à leurs prédécesseurs pour autant que ceux-ci s'effor-

çaient de relier les vérités de l'Écriture aux vérités obtenues par la raison. Et de leur point de vue ces historiens ont raison, de même que lorsqu'ils tentent de « défendre » Plotin du reproche que lui font certains d'avoir exercé par sa doctrine une influence destructive. L'histoire n'a à compter qu'avec les choses auxquelles il a été donné de déterminer le développement postérieur. Mais le jugement de l'histoire n'est pas le jugement unique et il n'est pas le jugement définitif.

Si l'on veut réduire en brèves formules les idées que l'humanité reçut de la pensée antique, je crois qu'il serait difficile de trouver mieux que ce que dit Platon dans le *Phédon* et dans l'*Eutyphron* au sujet de la raison et de la morale. Il n'y a pas de plus grand malheur pour l'homme, lisons-nous dans le *Phédon*, que de devenir contempteur de la raison, *μισόλογος*. Le saint n'est pas saint parce que les dieux l'aiment, mais c'est précisément parce que le saint est saint que les dieux l'aiment, dit Socrate dans l'*Eutyphron*.

On peut affirmer sans exagération que ces paroles contiennent les deux principaux commandements de la philosophie hellénique, son alpha et son oméga. Lorsqu'aujourd'hui encore nous « aspirons avidement aux vérités générales et obligatoires pour tous », nous obéissons aux exigences du « plus sage entre les hommes ». Il est certain en effet que ce fut le « juste » Socrate qui inspira à son disciple ce culte que doivent rendre à la raison et à la morale aussi bien les dieux que les mortels. Et j'ajouterai que si Socrate avait eu à choisir entre la raison et la morale et s'il avait consenti à admettre hypothétiquement que la raison pût être séparée de la morale, ne fût-ce que pour Dieu, il eût renoncé à la raison mais n'eût pour rien au monde renié la morale. Et surtout, il n'eût pas consenti à libérer les dieux de la morale. Que les dieux à la ri-

gueur survolent avec Plotin le savoir, soit ! Mais un dieu qui se trouve par delà la morale, ce n'est plus un dieu, c'est un monstre. On n'aurait pu lui arracher cette conviction qu'avec la vie. Et je crois que l'on peut dire la même chose de nous : c'est un grand malheur que de devenir *μισόλογος*, mais se trouver privé de la protection de la morale, abandonner la morale au pouvoir de quiconque, cela équivaut à nos yeux à dévaster le monde, à le condamner à la mort. Quand Clément d'Alexandrie enseigne que la *γνῶσις* et le salut éternel sont inséparables l'un de l'autre et que s'il n'en était pas ainsi et qu'il fallût choisir, c'est la *γνῶσις* qu'il choisirait, quand Clément d'Alexandrie parle ainsi il ne fait que répéter la pensée la plus chère de Socrate et de toute la philosophie grecque. Quand Anselme cherche à déduire l'existence de Dieu du principe de contradiction, il s'efforce d'obtenir ce à quoi tendait Socrate : fondre en un la connaissance et la vertu ; telle était la tâche essentielle de sa vie. Il nous est facile aujourd'hui de critiquer Socrate : selon nous, la connaissance est une chose, et la vertu en est une autre. Mais les anciens, *παλαιοὶ καὶ μακάριοι ἄνδρες* qui étaient meilleurs que nous et se trouvaient plus près des dieux, édifièrent une « vérité » qui ne craint pas nos critiques et ne s'en préoccupe même pas. Et pour tout dire, reconnaissons-le : bien que nous critiquions Socrate, nous ne nous sommes pas délivrés de ses enchantements. Le « postulat » de notre pensée, de même que celui de la pensée antique, est toujours la conviction que connaissance = vertu = salut éternel. Je ne parle déjà pas des philosophes du moyen âge. Hugues de Saint-Victor déclare ouvertement que le *γνῶθι σεαυτόν* (connais toi toi-même) est tombé du ciel tout comme la Bible. Il nous faudra encore plus d'une fois évoquer cette attirance étrange

qu'exerce la sagesse antique sur la pensée médiévale et moderne. Pour le moment, je me contenterai d'indiquer que la philosophie scolastique non seulement ne voulait pas, mais était même incapable de lutter contre les sortilèges de la sagesse grecque, comme nous ne le voulons pas et en sommes incapables aussi. Pour nous aussi Socrate demeure le meilleur des hommes, le plus sage des hommes, un juste. Pour nous aussi le jugement de l'oracle de Delphes demeure définitif. Une fois seulement, et à l'écart du reste de la grand'route suivie par la philosophie, il se trouva quelqu'un pour émettre des doutes sur le jugement de l'oracle et de l'histoire sur Socrate : Nietzsche sentit en Socrate « le décadent », c'est-à-dire l'homme déchu *κατ' ἐξοχήν*. Et comme s'il s'était souvenu du récit de la *Genèse*, Nietzsche appela « chute » cela précisément en quoi l'oracle et l'histoire et Socrate lui-même voyaient le grand mérite de Socrate : son culte du savoir, auquel il était prêt à sacrifier non seulement sa vie mais aussi son âme. Jusqu'à Nietzsche tout le monde admettait que *γνῶθι σεαυτόν* était tombé du ciel ; mais personne ne croyait que l'interdiction de goûter aux fruits de l'arbre de la science était tombée du ciel. Le *γνῶθι σεαυτόν* était une vérité, l'arbre de la science, une métaphore ou une allégorie, dont il fallait se débarrasser, ainsi que de bien d'autres allégories de la Bible, en la filtrant soigneusement à travers la « raison » grecque. Les vérités fondamentales tombées du ciel encore bien avant que le monde gréco-romain se fût rencontré avec la Bible, c'étaient les principes exprimés par Platon dans les phrases du *Phédon* et de l'*Euthyphron* que j'ai citées plus haut. Tout ce que le moyen-âge lisait dans la Bible se réfractait à travers ces vérités qui les purifiaient ainsi des éléments inadmissibles pour des esprits cultivés. Et voilà que Duns Scot et Occam

attaquent impétueusement ces vérités inébranlables. Comme s'ils se défendaient d'avance contre le conformisme du pacifique Lessing, ils tendent toutes les forces de leur merveilleuse dialectique pour soustraire à la juridiction de la raison et transporter dans le domaine des *credibilia* presque tout ce que la Bible nous rapporte de Dieu ; que *Deum esse vivum, sapientem, volentem*, que Dieu est *causa efficiens*, que Dieu est immobile, immuable et qu'ayant créé le monde Il n'a pas cessé d'exister. *In theorematibus*, déclare Duns Scot, *ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutiente et in plurimis vacillante, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur.* Ainsi pouvait parler Duns Scot, ce même Duns Scot qui, ainsi que nous nous en souvenons, avait remplacé « je crois, Seigneur, viens en aide à mon manque de foi », apporté par Jérusalem, par « je crois, Seigneur, mais s'il est possible je voudrais savoir », venu d'Athènes. *Intellectus* pour lui n'est déjà plus *princeps et judex omnium*, mais le guide aveugle et hésitant des aveugles. Et Occam s'exprime non moins catégoriquement : *et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis, nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia omnibus, vel plurimis, vel sapientibus apparent falsi, nec hoc accipiendo sapientes pro sapientibus mundi et praecipui innitentibus rationi naturali.* Duns Scot et Occam ne cherchent pas auprès de la raison qu'elle justifie ce qu'a apporté la vérité révélée. Ils vont plus loin encore : ils attentent au plus inébranlable des principes tant pour les Grecs que pour nous, à l'autonomie de la morale proclamée par Socrate. *Dico quod omne aliud a Deo est bonum quia a Deo volitum et non ex converso.* Ou bien : *Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, qui si statuere-*

tur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. Car *non potest Deus aliquid velle, quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula.* Si l'on se souvient encore que d'après Duns Scot *hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est*, il est difficile d'admettre qu'ils puissent atteindre leur but, ces théologiens ou historiens qui pour sauver la réputation de Scot s'efforcent de prouver que le Dieu de Scot n'est tout de même pas « l'arbitraire ». Nos cheveux se dressent peut-être sur la tête à cette pensée, mais celui qui comme Scot déclare que *omne est bonum quia a Deo volitum est et non ex converso*, ou avec Occam, que *Deus ad nullum potest obligari, et ideo quod Deus vult, hoc est justum fieri*, celui-là affirme en Dieu « schlechthinnige und regellose Willkür », quoi que puissent dire les théologiens (1). Il n'y a aucune règle au-dessus de Dieu, nulle loi ne limite sa volonté ; c'est lui, au contraire, l'unique source et le maître de toutes les lois et des règles. Tout comme chez Plotin : *οὗ δεῖται ἱδρύσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον.* C'est le même « déracinement », mais encore plus terrible, encore moins admissible pour un homme raisonnable. Peut-on avoir confiance en un tel Dieu, bien que l'Écriture répète *audi Israël* ! Et si tel est le Dieu de la Bible, le Dieu qui crée et détruit tout y compris les vérités éternelles, qu'a-t-Il donc de commun avec les

(1) V. par exemple R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. D. Scotus*, à qui j'ai emprunté l'expression « schlechthinnige und regellose Willkür ». D'après lui, bien que Scot prête flanc à de tels reproches, quand il nie que quelque chose puisse être bon par lui-même pour la créature ou lance d'autres boutades scolaires de ce genre, chez lui, cependant, l'arbitraire de Dieu est limité par sa « bonitas ».

principes rationnels et moraux de la sagesse antique ? Une symbiose est-elle encore possible entre les philosophies grecque et judéo-chrétienne ? Il est clair que la rupture entre elles est inévitable et que cette rupture doit être la fin de la philosophie médiévale si celle-ci n'a pas suffisamment de force et d'audace pour continuer sa route à ses propres risques et périls, sans plus se laisser guider par les anciens. Elle n'en eut pas le courage : elle voulait à tout prix conserver son lien avec la « patrie de la pensée humaine », avec la Grèce. Ce fut la fin. « Elle est morte, écrit Gilson, de ses propres dissensions et ses dissensions se multiplièrent dès qu'elle se prit pour une fin au lieu de s'ordonner vers cette sagesse qui était en même temps sa fin et son principe. Albertistes, thomistes, scotistes, occamistes ont contribué à la ruine de la philosophie médiévale dans la mesure exacte où ils ont négligé la recherche de la vérité pour s'épuiser en luttes stériles.... La pensée médiévale n'est plus devenue qu'un cadavre inanimé, un poids mort, sous lequel s'est effondré le sol qu'elle avait préparé et sur lequel seul elle pouvait construire ».

Après Duns Scot et Occam qui avaient retiré cette base élaborée par les siècles, la philosophie médiévale est morte, comme est morte de terreur la philosophie grecque, incapable de supporter le *οὐ δεῖται ἱδρύσεως* de Plotin. Elle ne put supporter cet « arbitraire illimité et désordonné » qui transparaissait à travers le *omne est bonum quia a Deo volitum et non ex converso* de Scot, c'est-à-dire ce qui constituait l'essence même de la « métaphysique de l'*Exode* » et ce qu'elle était précisément appelée à proclamer : « la notion, inconnue aux anciens, d'une vérité créée, spontanément ordonnée vers l'Être qui en est à la fois la fin et l'origine », comme le dit si bien Gilson (1).

(1) II, 64.

Ce n'est pas en vain que les scolastiques avaient vécu tant de siècles sous l'ombre de la sagesse grecque et de ses vérités éternelles, incréées. Duns Scot lui-même voulait à toutes forces « savoir », et quand ses successeurs eurent à choisir entre la vérité révélée et la vérité évidente, ils se détournèrent de la première et tendirent la main vers l'arbre de la science, ensorcelés par le toujours séduisant *eritis scientes*. Et ce qui était écrit s'accomplit : « la philosophie médiévale est devenue un cadavre inanimé, un poids mort ». Quelle sera donc la fin de la philosophie moderne ? Il est difficile de le prévoir. Mais si elle continue à voir dans les fruits de l'arbre de la science, ainsi que l'enseigne Hegel, la seule source qui nous fasse participer à la vérité, et si ce qui est écrit doit s'accomplir, il faut croire qu'elle ne pourra éviter, elle non plus, le destin de la philosophie grecque et de la philosophie médiévale. Ou bien Gilson se trompe et la « vérité créée » est une *contradictio in adjecto*, de même que la vérité révélée dont les pères de l'Église et les scolastiques nous ont tant parlé et avec un tel enthousiasme ?

IV

Nous voici parvenus à la plus grande des tentations qui guettaient la pensée médiévale, laquelle s'était posé pour but de soutenir et de fonder rationnellement la vérité révélée. Avec sa perspicacité coutumière Gilson a très bien discerné et remarquablement décrit toutes les péripéties de cette lutte intense qui s'est déroulée au cours du moyen âge entre l'idée grecque d'une vérité incréée et éternelle et l'idée judéo-chrétienne du Dieu créateur unique et source de tout ce qui existe. Ainsi que l'on pouvait s'y attendre, la lutte se concentra principalement autour de la question du rapport entre la foi et la raison.

Chez saint Augustin il est déjà nettement établi que la foi est passible du contrôle de la raison, qu'elle recherche presque ce contrôle. Avant de croire, il faut déterminer qui l'on croit : *cui est credendum*. De ce point de vue, *ratio antecedit fidem*. D'où la conclusion : *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Parlant de lui-même, saint Augustin dit plus d'une fois : *ego vero evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas* (1). Toujours fidèle à la réalité

(1) Et se référant à saint Augustin, Duns Scot écrivait : *Libris canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis.*

historique, Gilson caractérise en ces termes les rapports mutuels entre la foi et la raison dans la philosophie scolastique : « Il ne s'agit aucunement de soutenir que la foi soit un type de connaissance supérieur à celui de la connaissance rationnelle. Nul ne l'a jamais prétendu. *Il est au contraire évident que le croire est un simple succédané du savoir* (1) et que partout où la chose est possible, substituer la science à la croyance est toujours pour l'entendement un gain positif. La hiérarchie traditionnelle des modes de connaissance, chez les penseurs chrétiens, est toujours la foi, l'intelligence, la vue de Dieu face à face. *Inter fidem et speciem*, écrit saint Anselme, *intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo* » (2). En effet, l'immense majorité des penseurs médiévaux partageaient le jugement d'Anselme de Cantorbery. Saint Thomas d'Aquin écrit : *Fides enim (inter scientiam et opinionem) medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam adhaesionem, deficit vero a scientia in hoc quod non habet visionem*. Comme l'indique Gilson, dès saint Augustin l'étude des rapports entre la foi et le savoir avait pour point de départ Is. VII, 9 dans la traduction des Septante : *Si non credideritis, non intelligetis*. Saint Augustin « répète sans cesse » ces paroles ; elles représentent « l'exacte formule de son expérience personnelle ». Saint Thomas d'Aquin les répète lui aussi, bien qu'il sache qu'elles traduisent inexactement le texte d'Isaïe ; mais il cite à côté (Sum. th. II, II, 4, art. 8, 3) la traduction exacte : *Si non credideritis, non permanebitis*. Cependant la raison recherche si avidement l'évidence, elle aspire si passionnément aux jugements généraux et nécessaires,

(1) C'est moi qui souligne.
(2) I, 37.

que le verset hellénisé du prophète, c'est-à-dire transformé en son contraire, parle davantage à l'âme du philosophe scolastique que le texte original. Anselme de Cantorbery reprend avec joie les réflexions de saint Augustin. « On sait par saint Anselme lui-même, rappelle Gilson, que le titre primitif de son *Monologium* était — Méditations sur la rationalité de la foi, et que le titre de son *Prologion* n'était autre que la fameuse formule : une foi qui cherche intelligence ».

Fides quaerens intellectum, de même que *credo ut intelligam* étaient à la base de toutes les réflexions de saint Anselme. « Dès qu'un chrétien réfléchit au sujet porteur de la grâce il devient philosophe », dit Gilson à un autre endroit (1). Mais à quoi aboutissait ce « réfléchir » selon les scolastiques? Gilson répond ainsi : « S'il est vrai que posséder la religion c'est avoir tout le reste, il faut le *montrer*. Un apôtre tel que saint Paul peut *se contenter* de la prêcher, un philosophe voudrait s'en assurer (2). » Voilà donc comment la philosophie médiévale comprenait sa tâche, voilà comment elle concevait les rapports entre la foi et le savoir. L'apôtre *se contentait* de la foi ; le philosophe, lui, veut plus : il ne peut se contenter de ce que lui apporte la prédication (« la folie de la prédication », ainsi que s'exprimait saint Paul lui-même). Le philosophe recherche et trouve des « preuves », convaincu d'avance que la vérité prouvée a beaucoup plus de valeur que la vérité non prouvée, que seule la vérité prouvée a de la valeur. La foi n'est donc qu'un « succédané » du savoir, un savoir imparfait, un savoir à crédit en quelque sorte et qui doit tôt ou tard présenter les preuves promises s'il veut justifier le crédit qui lui a été accordé. Il est hors de

(1) II, 220.
(2) I, 24.

doute que Gilson expose exactement la position de la philosophie médiévale à l'égard des rapports entre la foi et le savoir. Les principes de recherche de la vérité qu'elle avait reçus des Grecs, exigeaient impérieusement d'elle de n'accepter aucun jugement sans l'avoir vérifié conformément aux règles selon lesquelles on vérifie toutes les vérités : les vérités de la révélation ne jouissent d'aucun privilège à cet égard. Ayant à se défendre contre Luther qui appelle le feu du Ciel sur la raison, l'un des meilleurs spécialistes de l'histoire de la philosophie médiévale, Denifle, cite dans son livre *Luther et le luthérianisme* ces remarquables paroles de saint Bonaventure : *Non est pejoris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates ; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis veritas quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi, ergo pari ratione et veritas fidei nostrae.* Et tout de suite après, Denifle reproduit une sentence non moins caractéristique de M. Aquasparta : *Credere contra rationem vituperabile est* (1). Et Denifle a vu juste ; tel était en effet le but que se proposait la philosophie médiévale : les vérités de la foi peuvent et doivent être défendues par les mêmes moyens que l'on emploie pour défendre toutes les vérités ; sinon elles se trouveraient *pejoris conditionis*. Et saint Thomas d'Aquin nous avertit de son côté : *Nulli expositioni (Scripturae) aliquis ita praecise inhaereat, ut certa ratione consisteret hoc esse falsum, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur.* Harnack se trompait donc lorsqu'il affirmait que « l'une des plus lourdes conséquences de la doctrine d'Athanase le Grand fut qu'après lui on renonça à jamais aux concepts clairs et rigoureux et l'on s'ac-

(1) C'est le moment de rappeler les paroles de Kierkegaard ; « Croire contre la raison est un martyre ».

coutuma aux contradictions. Ce qui contredit la raison devint, non pas tout de suite, il est vrai, mais bientôt, le signe distinctif du sacré ». Certes, les pères de l'Église, de même que les philosophes médiévaux, ne purent éviter les contradictions, comme ne parvinrent pas à s'en débarrasser dans leurs système Platon et Aristote ; mais ces contradictions n'étaient jamais exposées au grand jour et jamais personne ne s'en vantait. Au contraire, on s'efforçait toujours de les estomper et de les dissimuler plus ou moins habilement en ayant recours à une rigoureuse logique, ne fût-ce qu'apparente. Les contradictions n'étaient admises qu'en nombre très limité et il n'était pas permis de les multiplier selon son arbitraire et sa fantaisie. Ce petit nombre de notions contradictoires, mais immuables et qui se répétaient toujours étaient acceptées par tout le monde, non comme contradictoires pourtant, mais comme rigoureusement logiques, et c'est *pour cela* précisément qu'elles étaient reconnues pour vraies. Dans sa polémique contre les ariens, saint Athanase lui-même veille soigneusement à éviter tout ce qui pourrait permettre à ses adversaires de lui reprocher un manque de logique et surtout, bien entendu, la βούλησις : *ὥσπερ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ παρὰ γνόμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.* C'est-à-dire : de même que l'on oppose au désir ce qui est choisi raisonnablement, ce qui existe par nature est supérieur et premier par rapport au choix libre. Il est évident que celui pour qui, comme pour saint Athanase, la nature de Dieu est antérieure à sa volonté et indépendante d'elle, celui-là non seulement ne peut rechercher mais encore admettre tout ce qui trouble l'ordre éternel et immuable de l'être. Si malgré cela Harnack aperçoit des contradictions dans la doctrine de saint Athanase, cela ne prouve nullement l'indifférence de ce dernier à l'égard des principes et de la technique de la pensée des Grecs. Et encore moins avons-nous le droit de supposer que les philosophes médiévaux s'efforçaient de se débarrasser du principe de contradiction. Au contraire, presque tous (il y eut quelques exceptions mais elles furent très rares) étaient profondément convaincus que *vituperabile est credere contra rationem*. En plus de ce que nous ont rapporté Gilson et Denifle, on pourrait citer encore nombre de textes qui montrent que les scolastiques avaient à cœur de sauvegarder les droits du principe de contradiction, allant même jusqu'à limiter en son nom la toute-puissance divine. Saint Thomas d'Aquin écrit : *Solum id a Dei omnipotentia excluditur, quod repugnat rationi entis, et hoc est simul esse et non esse et ejusdem rationis est : quod fuit non fuisse.* Et encore : *Sub omnipotentia Dei non cadit quod contradictionem implicat* (S. th. I, 25 qu. 2). Et à l'art. 4 de cette même question 25 il répète : *quod praeterita non fuerit, cum contradictionem implicet non subjacet divina potentia*, en se référant à saint Augustin et à Aristote : *Et philosophus dicit : hoc solo privatus Deus ingenita facere quae sunt facta* (1). Même chez Duns Scot qui défendait avec une telle force la toute-puissance de Dieu contre toutes les limitations quelles qu'elles fussent, nous lisons la phrase suivante : *Quodlibet tenendum est Deo possibile, quod nec et terminis manifestum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur.* Le bouillant Occam lui-même s'humilie devant le principe de contradiction ; il cherche à obtenir son approbation et sa protection pour ses jugements d'une audace si provocante : *Est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam ; non includit contra-*

(1) Voir *Eth. Nic.* 1139-b-9.

dictionem. Deum assumere naturam asininam, pari ratione potest assumere lapidem vel lignum.

Où la philosophie judéo-chrétienne a-t-elle puisé cette conviction inébranlable que le principe de contradiction ne peut être surmonté ? Pas dans la Bible certainement. L'Écriture ne tient aucun compte du principe de contradiction, de même qu'elle ne tient compte d'aucun principe, d'aucune loi, car c'est elle la source, l'unique source et le maître de toutes les lois. Or, si le principe de contradiction *non subjacet omnipotentia divina*, il existe par lui-même et est indépendant de Dieu. Et il faut être prêt à admettre que la vérité de la révélation se trouve être tout autre que la vérité de la raison naturelle. C'est ainsi que nous lisons par exemple chez Duns Scot : *Potentia absoluta potest (Deus) Judam salvare, potentia vero ordinata potest istum vel illum peccatorem salvare, licet nunquam salvabitur, sed lapidem vel lignum nec potest beatificare potentia absoluta nec ordinata.* Mais dans l'Évangile (Math. OIII, à) il est écrit : *Dico enim vobis quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* On peut trouver dans l'Écriture autant qu'on veut de ces affirmations qui ont passé à travers les impossibilités dressées par le principe de contradiction ; et toutes les fois que les penseurs médiévaux se trouvaient en face d'elles, ils étaient obligés de reculer devant la logique invincible de la raison naturelle. « Dans sa pensée (de saint Augustin), l'œuvre de création fut un fait instantané, ce qui ne signifie pas seulement que les six jours dont parle le récit de la *Genèse* sont une allégorie et se réduisent en fait à un instant, mais aussi qu'à partir de cet instant l'œuvre de création est réellement achevée [1] ». Les six jours de la création sont une « allégo-

(1) I, 140.

rie », —voilà une idée bien séduisante, un de ces ponts construits par Philon d'Alexandrie et grâce auxquels on passe si aisément par-dessus l'abîme qui sépare Athènes de Jérusalem. Mais cette idée à première vue tout à fait innocente, donna le jour au serpent dont le venin s'il ne tua pour toujours, du moins paralysa pour des siècles la vérité révélée. Elle signifie en effet que tout ce qui ne s'accorde pas avec la pensée grecque, tout ce qui ne peut résister à une vérification effectuée conformément aux critères établis par cette pensée, doit être écarté comme faux. Comment ne pas se souvenir, écrit Gilson, « des innombrables expressions bibliques qui peignent Dieu comme offensé, irrité, vengeur ou apaisé ? Nul n'ignore que de telles images ne nous autorisent pas à lui prêter les passions humaines. Assurément le Dieu judéo-chrétien n'est pas semblable aux dieux de la mythologie grecque, il n'éprouve ni colères, ni regrets ; sa vie intime n'est pas plus troublée par nos offenses que réjouie par nos louanges. En ce sens ce n'est pas Homère, c'est Aristote qui a raison [1] ». Une fois de plus, il nous faut marquer notre accord avec Gilson. Quand les philosophes du moyen âge lisaient dans la Bible que Dieu se mettait en colère ou se réjouissait, ou qu'il intervenait dans les actes quotidiens des hommes (le miracle de Cana, que railla plus tard Hegel), dans le fond de leur âme naissait sans doute cette même pensée que la lecture d'Homère suscitait en Aristote : *πολλὰ ψεύδονται ἀοῖδοι* [2]. Certes, aucun d'eux n'eût jamais osé, de même que le pieux Philon, prononcer même à part soi ces paroles blasphématoires. Ils ne disaient pas *πολλὰ ψεύδονται*, ils disaient : c'est une allégorie. Mais, je le répète, ce mot —« allégorie »,

(1) II, 133.
(2) Les poètes mentent beaucoup.

n'était que l'œuf d'où devait éclore le mépris de la pensée européenne pour la vérité révélée. A l'aide de la méthode d'interprétation allégorique, la pensée moderne finit par « purifier » complètement la philosophie des « grossiers préjugés » que le vieux livre avait introduits dans le royaume sublime de la sagesse. Hegel ne craint déjà plus de rappeler à propos de l'exode des Juifs de l'Égypte et du miracle de Cana, les cyniques sarcasmes de Voltaire au sujet de ce Dieu qui se préoccupe de l'installation des lieux d'aisance. Le *πολλὰ ψεύδονται*, d'Aristote ou, pour mieux dire, les principes fondamentaux des Grecs et la technique grecque de la pensée, avaient fait leur œuvre. Ces principes voulaient eux-mêmes juger, enseigner, être réellement *πρῶται ἀρχαί* et n'admettaient aucun pouvoir au-dessus d'eux. *Καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν* (Meth. 1004, a 34). Le philosophe peut juger de tout, déclare fermement Aristote. Ou encore : *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν* (Éth. Nic. 1041 a 17) : le sage connaît non seulement ce qui est déterminé par les premiers principes, mais il connaît aussi ces premiers principes. On ne peut croire que ce qui est acceptable pour ces principes. La foi doit obtenir la bénédiction des premiers principes, et la foi qui n'obtiendra pas cette bénédiction n'a plus droit à l'existence.

Le premier Grec instruit qui se dressa contre la doctrine judéo-chrétienne (à l'époque de Celse on distinguait encore fort mal le judaïsme du christianisme, on les identifiait presque) se montrait tout particulièrement indigné de ce que la nouvelle doctrine insistât constamment et exclusivement sur la foi qui non seulement n'était pas parvenue à se justifier devant la raison, mais prétendait même insolemment se

passer de cette justification.... Aux yeux de Celse c'était un péché contre l'Esprit Saint : tout sera pardonné mais pas cela. Car avant de croire, l'homme raisonnable doit se rendre compte : qui croit-il ? Nous avons vu que cette question qui n'existait pas pour les premiers chrétiens, de même que pour les Juifs, poursuivait constamment les pères de l'Église. Ils voulaient, comme le dit plus tard saint Bonaventure, que la vérité de leur doctrine ne fût pas dans une situation pire que toutes les autres vérités ; ils voulaient qu'on pût la fonder sur les premiers principes immuables, indiscutables. Nous nous souvenons qu'Anselme de Cantorbery était « possédé », selon l'expression de Gilson, par l'idée de trouver une preuve de l'existence de Dieu qui ne s'appuyât que sur le principe de contradiction. Si nous nous demandons : d'où venait cette « possession », pourquoi les philosophes du moyen âge aspiraient-ils si avidement à la vérité « démontrée » ? nous ne trouverons d'autre réponse que celle qu'a donnée déjà Gilson : les principes de la philosophie hellénique, la technique de la pensée hellénique les tenaient en leur pouvoir, ensorcelaient leur esprit. Pour Aristote qui avait fait le bilan en quelque sorte de l'œuvre de ses prédécesseurs, le principe de contradiction était non seulement *ἀρχή* mais *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πάσων*, comme il le répète plus d'une fois. Certains affirment, dit-il à plusieurs reprises dans sa *Métaphysique*, qu'Héraclite n'admettait pas le principe de contradiction ; il s'efforce de prouver qu'un tel jugement est absurde comme est absurde le *πάντι λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι* de Protagoras. Il est vrai que ses objections se réduisent à l'affirmation que celui qui nie le principe de contradiction le reconnaît dans cette négation même. Il est vrai aussi qu'on peut retourner ses objections et dire qu'en discutant avec Héraclite et Protagoras

qui nient le principe de contradiction, Aristote argumente comme s'ils reconnaissaient ce principe. Mais il tient en réserve un autre argument encore (si l'on peut appeler cela un « argument »), à son avis invincible : *οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.* (Meth. 1005 b. 25.) C'est-à-dire que Héraclite et Protagoras eux-mêmes ne prenaient pas au sérieux ce qu'ils affirmaient. Aristote déclarait avec la même assurance — et nous savons que saint Thomas d'Aquin se réfère à lui à ce propos — que ce qui avait été une fois ne pouvait pas ne pas avoir été et que ce principe met une borne à la toute-puissance des dieux. Personne ne songe à nier que ces *πρῶται ἀρχαί* sont la condition de la possibilité de la connaissance ; tout le monde est également d'accord qu'ils ne sont pas « tombés du ciel », qu'Aristote les a obtenus par ses propres forces ici, sur cette terre, et que non seulement ils n'exigent pas la « révélation », mais que toute révélation doit se justifier devant eux : car les dieux eux-mêmes leur sont soumis. La découverte de vérités indépendantes de la volonté de Dieu —*veritates emancipatae a Deo*, était pour Aristote la plus grande victoire ; il réalisait ainsi son idéal, l'idéal du philosophe qui peut penser « librement » ; il obtenait l'autonomie du savoir, de même que les pélagiens grâce à leur *homo emancipatus a Deo* réalisaient l'idéal de la morale autonome. Nous verrons plus loin que Leibniz accueillait lui aussi avec enthousiasme « les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté ».

Il semble que les penseurs religieux du moyen âge auraient dû voir que c'était précisément cette question des vérités éternelles, des vérités indépendantes de Dieu, qui recélait les plus grands dangers et qu'ils auraient dû en conséquence tendre toutes leurs forces

pour défendre Jérusalem contre Athènes, et se souvenir à ce propos de l'avertissement de la Bible au sujet des fruits de l'arbre de la science. Certains s'en souvinrent : Gilson cite en note Pierre Damien qui affirmait que *cupiditas scientiae* était pour les hommes *dux exercitus omnium vitiorum*, mais Gilson reconnaît que personne n'entendit Pierre Damien ; Bonaventure lui-même trouvait ces paroles étranges. L'enchantement des fruits de l'arbre de la science persiste toujours : nous aspirons aux vérités éternelles aussi avidement que le premier homme. Mais qu'est-ce qui nous séduit dans ces vérités qui ne dépendent ni de nous, ni de Dieu et pourquoi est-ce que nous fondons nos meilleurs espoirs sur le principe de contradiction ou sur cette idée que ce qui a été une fois ne peut pas ne pas avoir été ? Nous ne nous posons même pas cette question ; on dirait que l'indépendance des vérités éternelles à l'égard de la raison et de la morale est le gage de notre propre indépendance. Mais c'est justement le contraire : ces vérités nous condamnent au plus répugnant esclavage. Indépendantes de la volonté de Dieu, elles-mêmes n'ont aucune volonté, aucun désir. Elles sont indifférentes à tout. Elles ne se préoccupent pas de ce qu'elles apporteront au monde et aux hommes et réalisent automatiquement leur pouvoir infini, dont elles-mêmes n'ont que faire et qui leur vient on ne sait d'où, ni comment. De cette « loi » que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été, peut découler un bien pour nous, mais aussi un mal, un mal atroce, insupportable ; cependant la loi accomplira son œuvre sans s'en soucier. On ne peut convaincre les vérités éternelles, on ne peut les fléchir. Elles sont comme l'*Ἀνάγκη* dont Aristote disait *ἀμετάπειστόν τι εἶναι* (1). Et malgré cela — ou précisément

(1) La nécessité ne se laisse pas persuader.

à cause de cela — les hommes aiment les vérités éternelles et se prosternent devant elles. On ne peut rien obtenir d'elles, par conséquent, il faut leur obéir. Nous n'avons pas la force de les écarter, nous voyons dans notre impuissance une « impossibilité » ; par conséquent, il faut les adorer. Telle est la vraie signification de la *cupiditas scientiae* : une énigmatique *concupiscentia irresistibilis* nous porte vers la vérité impersonnelle, indifférente à tout, que nous dressons au-dessus de la volonté du vivant. N'est-il pas clair que nous sommes au pouvoir d'une force ennemie terrible, de cette force dont nous parle la *Genèse* ? Nous avons vu que tous les commentateurs considéraient que le péché du premier homme consistait en un acte de désobéissance : Adam se voulut « libre », il refusa de se soumettre. C'est le contraire qui advint en réalité : ayant goûté aux fruits de l'arbre de la science, l'homme perdit cette liberté qu'il possédait en sortant des mains du Créateur et devint l'esclave des « vérités éternelles ». Et il ne se doute même pas que cet *eritis scientes* au moyen duquel le tentateur ensorcela son âme, amena sa « chute » : il continue toujours en effet de lier étroitement, d'identifier même son salut éternel au savoir ; et quand il entend la parole de l'apôtre : *vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum qui subjecit eam* et qu'un jour viendra où elle sera délivrée *a servitute corruptionis*, il se réfugie auprès d'Aristote qui déclare « cela on peut le dire mais on ne peut pas le penser », ou même *πολλὰ ψεύδονται*. Les principes de la philosophie grecque ont accompli leur œuvre ; nous préférons tous la paix de la soumission aux dangers et aux incertitudes de la lutte. L'ouvrage de Boèce, *De consolatione philosophiae*, que prisait tant le moyen-âge, est particulièrement caractéristique à cet égard.

De consolatione philosophiae, c'est le livre de Job

écrit par un homme qui bien que chrétien appartenait à la culture gréco-romaine. A peine la philosophie s'est-elle approchée de la couche de Boèce qu'elle se met en devoir de chasser *musas nostro adsistantes toro, fletibusque meis verba dictantes. Quis inquit philosophia haec scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores ejus non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis.* Avant d'offrir son aide, tout comme les amis de Job la philosophie exige que l'homme qui souffre se taise et cesse de se plaindre et d'appeler au secours : *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, ainsi que s'exprimera plus tard Spinoza. Ce n'est qu'à cette condition, c'est-à-dire lorsque l'homme renoncera à tout, que la philosophie pourra lui venir en aide en lui conférant son *intelligere*. *De profundis ad te, Domine, clamavi* doit être rejeté, oublié à jamais : il obstrue la route qui mène à la sagesse fondée sur le savoir rigoureux. La philosophie agit certes honnêtement : la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a. Elle peut seulement « expliquer » à Boèce que ce qui lui est arrivé, s'est produit parce qu'il ne pouvait en être autrement ; quant à le sauver de la prison et du supplice qui l'attend, cela la philosophie ne le peut pas et comme elle le sait pertinemment (Zeus lui-même l'a dit à Chrysippe), personne au monde n'est capable de faire plus. Les amis de Job lui tenaient les mêmes discours que la philosophie à Boèce : sachant bien qu'ils étaient incapables de l'aider, eux aussi lui proposaient de chercher la consolation auprès de la « sagesse », autrement dit, de se soumettre à l'inévitable. La philosophie parvint à convaincre Boèce : il accepta ses « consolations ». Job, lui, ne chassa pas les muses, il écarta ses amis : « vous êtes de tristes consolateurs », et résolut d'opposer ses *lugere et detes-*

tari à cet *intelligere* que lui offrait la philosophie. Il ne peut y avoir certes aucun doute à ce sujet : les principes de la philosophie antique et de la pensée grecque auraient pris le parti de Boèce et non de Job. La logique rigoureuse ne permet pas à la douleur humaine d'élever sa voix quand il s'agit de la vérité. Job exigeait que ce qui avait été ne fût pas, que ses enfants tués ne fussent pas tués, que ses richesses brûlées fussent intactes, que sa santé perdue ne fût pas perdue, etc.... Autrement dit, il exigeait ce qui *non cadit sub omnipotentia Dei*, ce que Dieu lui-même ne peut accomplir, parce que le principe de contradiction *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πάσων* ne l'y autorisera pas. Il est vrai que dans la Bible il est dit autre chose ; d'après la Bible, la philosophie fut couverte de honte, tandis que les muses avec leurs *lugere et detestari* et le *De profundis ad te, Domine, clamavi* triomphaient de l'*intelligere* et de toutes les vérités éternelles, incréées, obtenues par cet *intelligere*. Dieu rendit à Job ses troupeaux, sa santé, ses enfants. Dieu fit en sorte que *quod fuit non fuisse*, sans se soucier des lois quelles qu'elles fussent. Mais, bien entendu, on ne peut exiger d'un homme instruit qu'il croie à toutes ces histoires, de même que l'on ne peut exiger de lui qu'il accepte le Dieu de la Bible qui se réjouit, se met en colère, regrette ce qu'il a fait, transforme l'eau en vin, multiplie les pains, fait traverser aux Juifs la mer Rouge, etc. Tout cela, il faut le comprendre allégoriquement ou métaphoriquement. Pour parler plus exactement, tant que *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πάσων*, le principe de contradiction, n'a pas été renversé, tant qu'il commande et n'obéit pas à Dieu et tant que l'homme ne résistera pas à la tentation de transformer la vérité révélée en vérité évidente,il faudra se protéger contre tous ces récits au moyen des paroles (ou

des exorcismes?) « del maestro di coloro chi sanno » : *πολλὰ ψεύδονται ἀοίδοι.*

Les gémissements, les malédictions et les supplications humaines doivent se taire devant les principes immuables de l'être (1).

(1) J'attire l'attention à ce sujet sur le remarquable livre de Kierkegaard, *La Répétition*. Quand Kierkegaard se trouva en face de la question des limites de la toute-puissance de Dieu, il quitta le célèbre philosophe Hegel, lui aussi « maestro di coloro chi sanno », et alla vers le « penseur privé » Job. Que Kierkegaard ose placer Job parmi les « penseurs », cela déjà nous paraît inadmissible, mais à travers Job Kierkegaard est parvenu à son « absurde » et au principe fondamental de sa philosophie existentielle : Dieu, cela signifie que tout est possible.

V

Sous l'égide des vérités éternelles une méfiance profonde s'introduisit dans la philosophie médiévale à l'égard précisément de la « notion inconnue aux anciens d'une vérité créée », que cette philosophie, comme le dit si bien Gilson, était appelée par le contenu même de l'Écriture à annoncer aux hommes. Sur la route qui menait à la vérité créée, se dressa le principe de contradiction et lui opposa son veto. Gilson affirme, il est vrai, que la notion d'une vérité créée se maintint dans la scolastique et qu'elle féconda même la philosophie moderne : « Tout le système cartésien est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant qui se crée en quelque sorte soi-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques (1) ». Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir si nous avons ou non le droit d'affirmer que tout le système cartésien est basé sur l'idée d'un Dieu tout-puissant qui crée les vérités éternelles. Mais il est hors de doute que Descartes ne reculait pas devant de tels « paradoxes ». Il écrit à Arnauld (29 juillet 1648) : *Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum ipsam a Deo fieri non posse ; cum omnis ratio veri et*

(1) I, 14.

boni ab ejus omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse, ut mons sit sine valle vel ut unum et duo non sint tria, sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc. Ainsi s'exprimait Descartes dans ses lettres (1) ; mais en parlant ainsi il s'écartait aussi bien de la philosophie médiévale que des règles de la philosophie grecque au moyen desquelles le moyen âge s'efforçait de comprendre et de justifier la vérité de la révélation biblique. Nous nous rappelons comment s'exprimait Aristote sur le compte de ceux qui niaient le principe de contradiction : cela on peut le dire mais on ne peut pas le penser. Nous nous souvenons que saint Thomas d'Aquin, Duns Scot et même Occam disaient que *sub omnipotentia Dei non cadit quod contradictionem implicat.* Mais admettre que Dieu peut créer une montagne sans vallée ou faire de sorte que un et deux ne soient pas égal à trois, et ainsi de suite, c'est reconnaître l'indépendance de Dieu à l'égard du principe de contradiction. Et si Descartes pensait effectivement ce qu'il écrivait à Arnauld et à Mersenne, on est obligé de constater que le plus grand rationaliste des temps modernes s'est séparé de la philosophie ancienne et s'est engagé dans la voie ouverte par Tertullien et Pierre Damien. Gilson cite en note un texte de Pierre Damien que je crois nécessaire de reproduire *in extenso* (2) : *Numquid hoc potest Deus agere,*

(1) Cf. ses lettres à Mersenne du 15 avril et du 27 mai 1530. Nous lisons dans cette dernière : « Il (Dieu) a esté aussi libre de faire qu'il ne fust pas vray que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. »

(2) Cf. avec le fragment de Tertullien cité plus haut.

ut quod factum est non fuerit? Tanquam ut semel constet, ut si fuerit virgo corrupta, jam nequeat fieri ut rursus sit integra? Quod certe quantum ad naturam verum esse, statque sententia.... Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopia ; absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem porro facile, cum vult naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris : et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditionis arbitrium vertit.

Quelle différence y a-t-il entre Damien et Descartes? En face des premiers principes d'Aristote, tous deux affirment des absurdités évidentes : cela on peut le dire mais on ne peut pas le penser. Le principe de contradiction est *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πάσων*. Si on le renverse, la notion de savoir n'aura plus aucun sens. Damien, il est vrai, cite d'autres exemples que Descartes, des exemples plus concrets et plus proches de la vie réelle (1). Dieu peut-il créer une montagne sans vallée, ou faire en sorte que un et deux ne soient pas égal à trois — ce sont là,semble-t-il, des questions théoriques, abstraites qui ne touchent ni au destin du monde, ni au destin de l'homme... Tandis que lorsque Damien demande *si semel constet, ut si fuerit virga corrupta, jam nequeat fieri ut rursus integra sit*, notre

(1) Damien dit encore : « Quapropter sicut rite possumus dicere : potuit Deus, ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit, ita nihilominus possumus et congrue dicere : potest Deus, ut Roma, etiam postquam facta est, facta non fuerit ». Il est curieux aussi qu'il se permet de discuter avec saint Jérôme auquel il emprunte l'exemple « virgo corrupta » : l'honneur de Dieu importe plus que saint Jérôme.

intérêt se concentre non sur des propositions théoriques, mais sur ce qui a une importance immense, décisive pour l'homme. *Virgo corrupta*, c'est une femme qui est tombée, qui a péché ou bien qui a été déshonorée ; tant que le principe de contradiction règne sans partage, tant qu'il demeure *veritas aeterna, veritas emancipata a Deo*, une fois que le péché ou le déshonneur a fait irruption dans le monde, il s'y installe définitivement, pour l'éternité : personne au monde ne peut rendre son honneur à la femme, la délivrer de la honte ou du péché de sa chute volontaire ou involontaire, car il n'est donné à personne *naturae necessitatem tollere*. Il faut en dire autant de Job : la toute-puissance divine elle-même ne peut lui rendre ses enfants massacrés. Et si l'Écriture nous dit le contraire, le philosophe croyant est obligé, tout comme le Grec incroyant, de ne voir dans ces récits qu'une métaphore ou une allégorie.

Puis, autre question : Descartes affirme que des jugements tels que « un et deux ne font pas trois », ou des notions telles que « montagne sans vallée » ne nous apparaissent contradictoires que parce que Dieu nous a donné une intelligence incapable de penser autrement. Cependant, lui-même admettait, comme une hypothèse tout au moins, le cas d'un esprit puissant mais mauvais et hostile, capable de tromper l'homme par les évidences. Il semble qu'une telle supposition aurait dû fixer l'attention d'un homme qui connaissait la Bible et considérait la Bible comme un livre inspiré, du moment qu'il s'était douté par on ne sait quel miracle que les évidences par elles-mêmes ne témoignent pas encore de la vérité. Mais cette idée ne fit qu'effleurer sa conscience et s'évanouit sans laisser de traces. Il voulait à toutes forces conserver les évidences et la raison, source des évidences, et il mit en rapport les « vérités éternelles » non avec l'esprit mauvais qui trompa

l'homme, mais avec Dieu, qui, comme il nous l'affirmait, ne trompe jamais. Saint Thomas d'Aquin fit de même : pour préserver les *πρῶται ἀρχαί* d'Aristote de toutes atteintes, il établit : *principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus est auctor nostrae naturae* (*S. c. Gent.* I, VIII). La pensée de Pierre Damien suit une route différente. Gilson l'exprime brièvement ainsi : « La vie du chrétien n'a qu'une fin : faire son salut. On fait son salut par la foi. Appliquer la raison à la foi, c'est la dissoudre.... En somme c'est le diable qui a inspiré aux hommes le désir de la science et c'est ce désir qui a causé le péché originel, source de tous nos maux»(1). Et il cite immédiatement après, ces quelques lignes d'un ouvrage de Damien, *De sancta simplicitate* : *Porro qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sique per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turbas invexit.*

La différence entre Descartes et Damien apparaît clairement : Descartes craint d'offenser la raison, même dans ses lettres : *quam aram parabit sibi qui rationis majestatem laedit*, comme devait s'exprimer plus tard Spinoza. Mais pour Damien, il n'y a pas, il ne peut y avoir de place pour d'autres « majestés » à côté de *Divina majestate*, et il est prêt à se dresser contre

(1) I, 238. A la fin du 2e vol. (p. 214-218), Gilson revient encore une fois à l'idée du serpent biblique et à ceux qui voudraient créer une philosophie qui ne fût pas liée par les principes grecs, et il déclare que « l'objet de leurs vœux n'appartient pas à l'ordre des possibles ». C'est certain, bien entendu, si l'on admet d'avance qu'il est donné à la spéculation grecque de déterminer une fois pour toutes les limites du possible et que la « révélation » biblique ne dépasse pas les limites de ce qui apparaissait possible aux Grecs.

l'audacieux qui tentera de limiter la toute-puissance de Dieu. Il se souvient de cet *eritis sicut Dei scientes* qu'avait complètement oublié le moyen âge et il ne craint pas de se référer à la *Genèse* au risque de provoquer les railleries *infidelium* et d'entendre l'ironique *πολλὰ ψεύδονται* d'Aristote. Mais au point de vue *philosophique*, Damien et Descartes disent en somme la même chose : *πρῶται ἀρχαί* hérités des Grecs ne sont nullement des *ἀρχαί*, car dans le monde créé par Dieu, il n'y a et il ne peut y avoir de principes « premiers », c'est-à-dire absolument indépendants et se suffisant à eux-mêmes. Pour ce qui est de notre certitude qu'il ne peut y avoir de montagne sans vallée et que un et deux ne peuvent pas ne pas faire trois, il ne faut y voir que des suggestions temporaires : si elles viennent du Créateur, elles ne sont pas dangereuses et peuvent être bienfaisantes même ; si elles viennent de l'ennemi du genre humain elles sont sans aucun doute funestes ; mais en tout cas, en tant que conditionnelles et relatives, elles n'ont pas droit au prédicat d'éternité et devront tôt ou tard s'évanouir. Et alors, la métaphysique de la connaissance, en accord avec la « révélation » judéo-chrétienne, montrera que la raison qui aspire avidement aux jugements généraux et nécessaires, n'est nullement digne qu'on lui élève des autels. Telle est la marche de la pensée de Damien, et c'est ce que nous dit aussi dans ses lettres Descartes. Tous deux ruinent les fondements de la pensée socratique : on ne peut pas dédaigner la raison, on ne peut rien mettre au-dessus du bien, pas même Dieu. Tous deux, si l'on veut, réalisent la synthèse du *δρᾶμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* de Plotin avec la « schlechthinnige und regellose Willkür » de Duns Scot. Il est impossible certes de défendre cette position au moyen des procédés qu'on emploie pour défendre les autres vérités. C'est

une vérité de la « révélation ». Tel le David de la Bible en face du gigantesque Goliath armé de pied en cap, elle se tient, invisible même aux *oculis mentis*, désarmée, sans défense, devant l'armée innombrable des arguments de toute la philosophie historique. Elle n'a même pas cette fronde dont disposait le jeune berger, le futur grand roi et psalmiste. Et cependant, si faible qu'elle fût, elle entra en lutte contre « la sagesse du siècle ». *Surgunt indocti et rapiunt coelum*, comme s'exclamait avec stupéfaction saint Augustin. Et saint Thomas d'Aquin lui fait écho : *Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam dificilia, et ad sperandum tam alta mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus*. Et en effet, la Bible fut apportée au monde par des gens simples, ignorants, qui étaient absolument incapables de la défendre par les méthodes dont usaient pour l'attaquer les gens savants. Mais cette Bible ne satisfaisait pas les philosophes. Même Bonaventure, dont *ut frater Alexander* (de Halès) *diceret de ipso quod in eo videtur Adam non peccasse*, voulait obtenir une vérité « démontrée ». Les saints n'ont pas échappé eux non plus aux conséquences du péché originel : *doctor seraphicus*, l'héritier spirituel de saint François d'Assise qui avait surmonté toutes les passions terrestres, est néanmoins possédé comme nous tous de la *cupiditas scientiae* et ne peut surmonter cette passion : il veut « défendre », rendre évidente la vérité de la révélation. La tentation nous guette là où précisément nous ne nous y attendons pas. Nos maîtres grecs ont endormi notre vigilance en nous suggérant la conviction que les fruits de l'arbre de la science étaient et devaient être les principes de la philosophie pour tous les temps. *Doctor subtilis* se laissa tenter lui aussi, comme nous l'avons vu. Il

croit, mais la foi ne lui suffit pas : il demande à Dieu l'autorisation de goûter des fruits de l'arbre de la science. Tous les représentants les plus marquants et les plus influents de la philosophie du moyen âge répètent sans cesse : *credo ut intelligam*.

C'est ici qu'apparaissent clairement les conséquences auxquelles devait aboutir la symbiose de la philosophie grecque avec les vérités de l'Écriture. Les principes et la technique de la pensée antique s'enroulèrent autour de la révélation judéo-chrétienne et l'étouffèrent comme le lierre étouffe l'arbre. La foi devint un succédané du savoir. Tout le monde l'admit ouvertement, d'autant plus que l'on évitait ainsi les railleries des incroyants ; l'Écriture, il est vrai, s'opposait à cette conception de la foi, mais il est toujours possible d'interpréter l'Écriture. Et comme toute interprétation présuppose une technique de la pensée et que cette technique de même que les principes de la pensée, on les cherchait et on les découvrait chez les Grecs, il était clair d'avance que l'Écriture convenablement interprétée situerait la foi à la place qui convenait à celle-ci, au-dessous du savoir. Les efforts de Duns Scot et d'Occam pour protéger le domaine des *credibilia* contre l'envahissement de la raison, ne détournèrent pas la philosophie médiévale de ses tentatives pour transformer la vérité révélée en vérité évidente ; et cette transformation apparaissait et apparaît encore comme l'œuvre essentielle de la pensée judéo-chrétienne.

Nous avons vu que Lessing affirmait que tôt ou tard toutes les vérités de la révélation deviendraient des vérités de la raison et que Gilson est obligé de freiner sa pieuse ardeur : pas toutes, dit-il au nom de la philosophie médiévale, mais certaines seulement. Voilà qui est très significatif. Pourquoi certaines seulement ? Et que ferons-nous de celles qui ne parviendront ja-

mais à se justifier devant la raison ? Ne sera-t-on pas forcé de les dissimuler pour éviter les railleries et les reproches blessants ? Ne sera-t-on même pas obligé d'y renoncer définitivement s'il apparaît finalement que non seulement elles ne peuvent compter sur la protection de la raison, mais que leur existence même est un défi à la raison ? Le prophète Isaïe et saint Paul nous ont avertis que la sagesse humaine est folie devant Dieu et que la sagesse de Dieu est folie aux yeux des hommes ; et cela avant tout parce que la source de la vérité révélée est la foi qui ne se situe pas sur le plan de la compréhension rationnelle. La foi ne peut pas, elle ne veut même pas se transformer en savoir. La foi dont nous parle l'Écriture, délivre l'homme d'une façon ineffable des chaînes du savoir et ce n'est que par la foi qu'il est possible de surmonter le savoir lié à la chute de l'homme. Aussi, lorsque nous transformons une vérité donnée par la foi en une vérité évidente ou la concevons comme telle, c'est le signe que nous avons perdu cette vérité de la foi. Je sais que Dieu est unique signifie tout autre chose que je crois en un Dieu unique et que cet *Audi Israël* de la Bible qui a trouvé son expression dans *Credo in unum Deum*. Gilson affirme que le monothéisme était étranger aux philosophes grecs ; je ne puis examiner ici cette question et me contenterai de rappeler que dès ses débuts la pensée grecque a toujours cherché à découvrir le principe unique de l'univers, à commencer par Thalès qui proclama que le principe de tout était l'eau. Aristote termine le XII[e] Livre de sa Métaphysique (dont Gilson se sert précisément pour prouver que le monothéisme lui était étranger) par ce vers d'Homère :

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω (1).

(1) Le pouvoir de plusieurs n'est pas bon : qu'il y ait un maître seulement !

Et saint Thomas d'Aquin citant ce passage écrit : ... *Aristoteles ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis* (*Sum. th.* I. XLVII, III ad pr.). Je ne veux nullement dire par là que le Dieu d'Aristote est le Dieu de l'Écriture. Au contraire, c'est ici qu'il convient de se souvenr des paroles de Pascal : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob et non le Dieu des philosophes. » Si l'on pouvait démontrer clairement que les philosophes grecs étaient monothéistes, cela ne signifierait aucunement qu'ils eussent pressenti la révélation biblique. Le Dieu unique dont l'existence apparaît évidente dans l'ordonnance de l'univers, ressemble aussi peu au Dieu de l'Écriture que le chien « animal aboyant » ressemble à la constellation du Chien. La raison aperçoit un principe unique ; il lui faut trouver celui qui, selon l'expression de Pascal à propos de Descartes, donnera la première chiquenaude : la raison veut comprendre. Ce n'est pas en vain que Hegel prit si ardemment la défense de l'argument ontologique attaqué par Kant. Le Dieu qui recherche et obtient la protection du principe de contradiction, n'est certainement pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Bien entendu, Hegel pouvait admettre en toute tranquillité un tel Dieu ; un Dieu « prouvé » était capable de se défendre contre la logique d'Aristote et les sarcasmes de Voltaire.

Mais la « foi » — la foi de l'Écriture évidemment — ne se soucie ni de la compréhension, ni des preuves. Il lui faut quelque chose d'autre, de tout différent, quelque chose qui, ainsi que nous allons le voir, exclue une fois pour toutes la compréhension et les preuves.

VI

Lorsqu'il est question de la foi de la Bible, il faut avant tout évoquer les paroles du prophète Abbacuc : *Justus ex fide vivit* (II, 4), paroles que saint Paul répète dans l'épître aux Romains (I, 14) et dans celle aux Hébreux (X, 34). Comme elles ressemblent peu au *credo, ut intelligam* et à ce *si non credideritis, non intelligetis* des Septante ! La foi, source de vie — chez les prophètes et l'apôtre ; la foi, source du savoir qui comprend — chez les philosophes du moyen âge éduqués par les Grecs. Comment ne pas se souvenir à ce propos des deux arbres plantés par Dieu dans le paradis ? Et comme s'il ne voulait laisser subsister aucun doute sur la situation respective de la foi et du savoir dans l'échelle des valeurs, l'apôtre dit presque immédiatement après avoir reproduit les paroles d'Isaïe : « C'est par la foi qu'Abraham obéit à l'appel de Dieu et partit pour le pays qu'il devait recevoir en héritage : il partit sans savoir où il allait — *ἐξέλθην μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται* » (Hebr. II, VIII). Voilà qui contredit absolument l'enseignement des Grecs. Platon opposait aux gens qui *οὐκ εἰδοσιν ὅπη ἔρχονται*, les philosophes qui étant convaincus que l'on ne peut faire ce que la philosophie interdit, la suivent là où elle les conduit (Phed. 82, D). Il serait trop facile de multiplier les citations pour prouver que ce que dit saint

Paul d'Abraham qui va il ne sait où, aurait paru le comble de la folie aux penseurs grecs. Et quand bien même Abraham serait parvenu à la Terre Promise, son acte au jugement des Grecs eût été aussi absurde que s'il n'était arrivé nulle part : ce qui vicie cet acte à leurs yeux, c'est précisément ce qui lui confère son immense valeur d'après l'apôtre et l'Écriture : Abraham n'interroge pas la raison, il se refuse à admettre la légitimité des prétentions du savoir. Avec quel mépris Socrate, dans l'*Apologie*, s'exprime au sujet des poètes, des prophètes, des devins : *ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιεῖν ἃ ποιεῖν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες*. « Je les ai quittés, termine-t-il, considérant que j'ai sur eux le même avantage que sur les hommes d'État » (Ap. 22 *a*). Et dans le *Timée* (v. le passage bien connu 71, E) et dans ses autres dialogues, Platon se détourne toujours de *θεία μοῖρα ἄνευ νοῦ* (v. par exemple *Ménon*, 99, C ou *Phédon* : *ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*).
Ce qui frappe et ravit l'Apôtre en Abraham, ce en quoi il voit la plus haute vertu, apparaît à Platon comme une légèreté véritablement criminelle. Comme il eût été indigné ainsi que Socrate, s'il leur avait été donné de lire ce qu'écrit saint Paul dans l'épître aux Romains : « Car que dit l'Écriture ? Abraham crut Dieu et cela lui fut imputé à justice » (Rom. IV, 3). Celse reflète très exactement l'attitude du monde gréco-romain à l'égard des principes fondamentaux de la nouvelle doctrine qui faisait irruption dans le monde. La sagesse grecque ne pouvait admettre ni le père de la foi, Abraham, ni saint Paul, ni les prophètes de la Bible, auxquels se réfère constamment l'Apôtre. L'indifférence, le mépris « superbe » à l'égard du savoir, ne peuvent être pardonnés, ni dans ce monde, ni dans l'autre. Saint Paul et son Abraham ne sont que de pitoyables *μισόλογοι* qu'il faut fuir comme la peste. Impossible,

d'autre part, de chercher à se consoler en se disant que saint Paul n'est pas un « penseur » et qu'il ne songe qu'à sauver son âme ; car la philosophie grecque (et saint Clément d'Alexandrie avec elle, ainsi que nous nous en souvenons) considérait que le savoir était la seule voie du salut : *εἰς δὲ θεῶν γένος μὴ φιλοσοφησάντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπίοντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ.* Il n'est pas donné de s'unir à la race des dieux à celui qui n'a pas philosophé, qui ne s'est pas purifié (par la philosophie) et n'a pas aimé le savoir (Ph. 82, C). Si Abraham et saint Paul ne sont pas des « penseurs », s'ils n'aiment pas et ne cherchent pas le savoir, ils n'obtiendront jamais le salut. Les Grecs le savaient pertinemment et ils n'auraient consenti à céder à quiconque le droit de poser et de résoudre la question du savoir et du salut de l'âme : Aristote nous a dit que le philosophe résoud lui-même toutes les questions. Mais saint Paul, de son côté, n'aurait pas cédé non plus : la philosophie grecque était pour lui une folie et il proclama, comme dit Gilson, « la banqueroute de la sagesse grecque ». Dans l'épître aux Romains (XIV, 23) il s'exprime avec plus de force encore : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché » ; et dans la seconde épître aux Corinthiens (V, 7) il dit : « Car c'est par la foi que nous marchons, et non par la vue. » Il ne s'agit plus seulement de la banqueroute de la sagesse grecque, mais d'un danger terrible : les Grecs attendent le salut de leur sagesse fondée sur le savoir, mais ils vont à leur perte, car le salut vient de la foi, rien que de la foi [1]. Il est difficile

(1) Saint Augustin se laissait parfois gagner par la folie de la foi de saint Paul. Il n'a pas écrit, il est vrai, la phrase qu'on lui attribue si souvent : *virtutes gentium splendida vitia sunt*, mais *potius vitia sunt*. L'idée est la même néanmoins.

de ne pas voir qu'il existe un lien direct entre les discours de l'apôtre, les paroles des prophètes et les actes des patriarches, d'une part et, d'autre part, le récit de la chute de la *Genèse*. Et il est encore plus difficile d'admettre que le rapport entre la foi et le savoir établi par la philosophie médiévale, lui eût été inspiré par l'Écriture. Il est clair, au contraire, que les *πρῶται ἀρχαί* des Grecs ont étouffé la vérité essentielle de la « révélation » biblique. Non seulement la foi n'est pas une forme inférieure du savoir, mais la foi abroge le savoir. Le père de la foi est allé sans savoir où il allait. Il n'avait pas besoin du savoir : là où il arrivera et parce qu'il y sera arrivé, c'est là que sera la Terre Promise. Évidemment, il ne pouvait y avoir de plus grande folie pour les Grecs. C'est le *certum est quia impossibile* de Tertullien : toutes les définitions de la vérité données par Aristote (et qui, plus tard, s'exprimèrent dans la formule d'Isaac Israel acceptée par le moyen âge : *adaequatio rei et intellectus*) se trouvent renversées. Ce n'est pas l'homme qui s'adapte aux choses et s'y soumet, ce sont les choses qui s'adaptent à l'homme et s'y soumettent ; elles porteront le nom que l'homme leur aura donné : *veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo* (y compris le principe de contradiction), sur lesquelles se fondaient et qui garantissaient la solidité et la stabilité du « savoir » divinisé par le monde antique, toutes ces vérités laissent échapper l'homme de leur étreinte. Il est à supposer que les anciens eussent été tout aussi stupéfaits (et peut-être même indignés) s'ils avaient lu dans l'Écriture que le Fils de l'Homme se proclame le maître du sabbat. Personne ne peut se dire le maître de la loi. Et encore moins a-t-on le droit de dire : le sabbat pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ; c'est pis encore que le *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* de Protagoras, c'est la ruine de l'ordre

éternel et immuable de l'univers, de cet *ordo*, *τάξις*,, si cher au cœur du Grec. Le sabbat n'est pas saint parce que Dieu l'a établi ainsi, mais c'est parce que le sabbat est saint que Dieu a établi le commandement : souviens-toi du sabbat ! Le saint est incréé et existe de toute éternité comme le vrai : les vérités éternelles sont des sabbats incréés, et les sabbats incréés sont des vérités éternelles. Mais ce qui eût tout particulièrement révolté les Grecs, c'est que Jésus s'était permis de transgresser le commandement pour un motif tout à fait insignifiant : ses disciples avaient faim. Or pour un philosophe grec — et c'est en cela que consistait sa sagesse et cette « bonne nouvelle » que la raison avait apportée au monde — les joies et les souffrances humaines appartiennent entièrement à ce domaine de l'être indépendant de nous et, par conséquent, pour nous indifférent (*ἀδιάφορα*), dont nous ont tant parlé les stoïciens, ou à ces affections et passions dont nous délivre la *κάθαρσις* de Platon. Épictète était convaincu que si Socrate se fût trouvé dans la situation de Priam ou d'Œdipe, son calme ordinaire ne l'aurait pas abandonné ; il aurait prononcé les paroles qu'il a dites en prison : si les dieux le veulent, qu'il en soit ainsi ! Socrate aurait certainement parlé de même à Job s'il s'était trouvé parmi ses amis (du reste, les amis de Job se rendirent eux-mêmes compte de ce qu'il fallait lui dire). Mais l'Écriture parle tout autrement. « Les cheveux même de votre tête sont tous comptés » (Mat. X, 30). Cela ne signifie pas que Dieu soit un bon comptable qui tient soigneusement ses livres, mais que Dieu vient en aide aux hommes et qu'il leur vient en aide précisément dans ces choses, auxquelles, selon l'enseignement des Grecs, ni Dieu, ni les hommes n'ont même le droit de songer. Une femme s'approche de Lui. Il la guérit et ajoute : « Prends courage, ma fille, ta

foi t'a guérie. » (Mat. 9, 22.) Et nous lisons encore : « Oh, femme, grande est ta foi : qu'il te soit fait selon ton désir. Et à cette heure même sa fille fut guérie. » Aux aveugles qui étaient venus auprès de Lui, Il adresse ces paroles énigmatiques : « Qu'il vous soit fait selon votre foi. » Toutes ces citations qui pourraient être encore multipliées certes, montrent que l'homme acquiert par la foi une chose qui est aussi loin de la *κάθαρσις* des Grecs que de leur *γνῶσις*. Et ces paroles de Jésus l'expriment avec une force tout particulière (Mat. XVII, 20. M. XI, 23 et Luc. XVII, 6) : « Car, je vous le dis en vérité, si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : transporte-toi d'ici là, et elle s'y transporterait, et rien ne vous serait impossible » (*οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*). Il est facile de se représenter l'indignation que suscitaient de telles paroles parmi les esprits imprégnés de culture hellénique ; les plus calmes ne se contentaient pas de dire : *πολλὰ ψεύδονται*. De notre temps même, Hegel, le philosophe « chrétien », ne se gêne pas pour répéter dans une occasion moins importante les sarcasmes cyniques de Voltaire. Mais ce n'est pas cet aspect de la question qui nous intéresse ici ; laissons les uns se moquer de l'Écriture, tandis que d'autres se demandent avec admiration : qui est-il pour parler comme s'il disposait du pouvoir ? Ce qui nous importe, c'est que la foi de l'Écriture n'a absolument rien de commun avec la foi comme la comprenaient les Grecs et comme nous la comprenons encore maintenant : la foi de l'Écriture n'est pas la confiance que l'on accorde au maître, aux parents, aux supérieurs, au médecin etc., laquelle n'est effectivement qu'un succédané du savoir à crédit, un savoir non garanti par des preuves. Lorsqu'on dit à l'homme : « il te sera fait selon ta foi », ou : « si vous avez de la foi comme un grain de

sénevé, il n'y aura rien d'impossible pour vous », il est clair que la foi est une force créatrice mystérieuse, un don incomparable, le plus grand de tous. Et si en plus, comme dans les exemples précités, ce don se rapporte non pas à ce domaine que les Grecs appelaient *τὰ ἐφ' ἡμῖν*, c'est-à-dire à ce qui dépend de nous, mais à celui qui se trouve en dehors de notre pouvoir (*τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*), la foi étant capable de guérir les malades, d'ouvrir les yeux des aveugles et même de transporter les montagnes, il ne peut y avoir de doute : la foi de l'Écriture détermine et forme l'être et abolit ainsi le savoir avec ses « possible » et « impossible ».

Socrate avait raison d'exiger des hommes le savoir, car de même qu'Aristote (1), de même que les stoïciens, de même que tous les philosophes grecs il était dominé par cette conviction qu'il existe un immense domaine de l'être qui n'est soumis ni aux hommes, ni aux dieux eux-mêmes — *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*. Et si cette conviction lui vint effectivement du ciel, comme son *γνῶθι σεαυτόν*, et ne lui fut pas inspirée par une force hostile (*eritis sicut dei scientes*), alors non seulement *credere contra rationem vituperabile est*, mais il est tout aussi scandaleux de croire *ἄνευ φιλοσοφίας καὶ νοῦ*, et tout ce que l'Écriture nous dit de la foi doit être rejeté. Et quant à l'enseignement de saint Paul qui dit que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres

(1) Cf. Eth. Nic. (111 b. 20) « *προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν τῶν ἀδύνατων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρείσθαι δοκοίη ἄν ἠλίθιος εἶναι* » : l'homme n'aspire pas à l'impossible, et s'il y aspire, tout le monde le considérera comme un faible d'esprit. De là vient : *ὁλῶς γὰρ ἐοῖκεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ εἰς ἡμῖν εἶναι*, n'aspirer qu'à ce qui est en notre pouvoir.

de la loi (Rom. III, 28), il est immoral et révoltant. Et en général, la plupart des idées qu'il développe dans ses épîtres et les citations de l'Ancien Testament dont il parsème ses réflexions, ne peuvent éveiller chez les gens instruits que des sentiments d'irritation et de révolte. On dirait même qu'il cherche sciemment à provoquer aussi bien l'antique sagesse que la piété traditionnelle. Il cite (Rom. IX, 15) les paroles adressées par Dieu à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde et j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié », et ajoute : « Cela ne vient donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Et encore : « Ainsi donc, Il fait miséricorde à qui Il veut et Il endurcit qui Il veut (1) ». A toutes les objections qu'on pourrait lui faire, il n'oppose que les paroles de Jérémie : « Qui es-tu, homme, pour contester avec Dieu? » Se référant aux patriarches et aux prophètes, saint Paul ose dire : « La loi est intervenue afin que la faute abondât » (Rom. V, 20). Ou bien encore (Rom. IV, 15) : « La loi produit la colère. Mais où il n'y a point de loi, il n'y a pas non plus de transgression. » Et enfin (Rom. X, 20) : « Isaïe ose même dire (*ἀποτολμᾶ καὶ λέγει*) : j'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas ; je me suis manifesté à ceux qui ne me demandaient pas ». Pour les Grecs et les penseurs médiévaux qui les suivaient, les paroles d'Isaïe résonnaient comme une sentence terrible : vaines sont toutes nos recherches, toutes nos demandes ! Dieu se révèle, Dieu se révèlera à celui qui ne cherche pas, à celui qui ne demande pas... Que

(1) On sait que le texte de l'Exode (X, 20) : « Dieu endurcit le cœur de Pharaon », donna beaucoup de mal non seulement aux théologiens, mais aussi aux philosophes, et en particuliers à Leibniz.

peut-il y avoir de plus terrible? A quoi bon alors la *κάθαρσις* de Platon, les luttes des stoïciens, à quoi bon les *exercitia spiritualia* des moines et les rigoureux *itineraria* des ascètes, des mystiques? Tous ces travaux immenses, surhumains, admirables, n'auraient donc servi à rien? Est-il possible de défendre par des arguments raisonnables le Dieu de l'Écriture des accusations si bien fondées de la pensée rationelle? Non évidemment. On peut essayer seulement de se débarrasser de la raison et de ses arguments, ainsi que le fit Pascal : « Humiliez-vous, raison impuissante. » Notre conviction que les évidences garantissent la vérité apparaît à Pascal comme un « enchantement et un assoupissement surnaturel », où nous plonge notre soif de savoir. *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*, déclare Sénèque au nom de la philosophie antique ; et il nous semble que c'est là la suprême sagesse ; nous nous soumettons joyeusement à l'obligation qu'on nous impose. Mais l'Écriture parle tout autrement : à l'offre — « Je te donnerai toutes ces choses, si, te prosternant devant moi, tu m'adores » — il est répondu : — « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit (Deut. VI, 13) : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu ne rendras de culte qu'à lui seul ». C'est en cela que consiste l'opposition essentielle entre la « vérité » des Grecs et la « révélation » de l'Écriture : pour les Grecs, les fruits de l'arbre de la science étaient la source de la philosophie pour tous les temps et par cela même ils apportaient aux hommes la liberté ; pour l'Écriture, au contraire, ils étaient un principe d'esclavage et signifiaient la chute de l'homme.

Vu les difficultés que présente la conception biblique du rôle et de la signification de cette *cupiditas scientiae* qui vit en nous, c'est le moment, me semble-t-il, de rappeler ce qu'écrivait à ce sujet Dostoïevsky.

Dostoïevsky ne possédait certes pas l'érudition de Pascal et il n'était pas très instruit en théologie et en philosophie ; mais au cours des quatre années qu'il passa au bagne il ne lut que la Bible, car il ne disposait pas d'autre livre. Et il puisa dans cette lecture la même haine, le même mépris que Pascal à l'égard des « arguments rationnels ». Lui aussi ne voit dans les évidences de notre pensée qu'un enchantement, qu'un assoupissement de l'esprit.

« L'impossible, c'est un mur de pierre. Quel mur de pierre? Mais bien entendu, les lois de la nature, les déductions des sciences naturelles, les mathématiques. Du moment qu'on vous démontre, par exemple, que vous descendez du singe, inutile de faire la grimace, admettez la chose telle quelle... « Permettez, vous criera-t-on, impossible de discuter : c'est deux fois deux quatre ! » La nature ne vous consulte pas ; elle ne se soucie pas de vos désirs, et que lui importe que ces lois vous plaisent ou non?... Un mur est un mur..., etc.

« Seigneur mon Dieu ! mais que m'importent donc les lois de la nature et de l'arithmétique, lorsque, pour une raison ou pour une autre, ces lois ne me plaisent pas? Bien entendu, je ne briserai pas ce mur avec mon crâne, si effectivement je n'ai pas la force de le renverser, mais je ne l'accepterai pas, je ne me résignerai pas uniquement parce que c'est un mur de pierre et que les forces m'ont manqué.

« Comme si un tel mur de pierre était pour de bon un apaisement et contenait *ne fut-ce qu'une parole de paix, uniquement parce que c'est «deux fois deux quatre* (1).»

Traduites en langage philosophique ces paroles bouleversantes constituent une fin de non recevoir décisive

(1) *La Voix Souterraine*, Ier part. chap. III (c'est moi qui souligne).

et unique en son genre, opposée à ces jugements généraux et nécessaires auxquels, selon Kant, aspire si avidement notre raison, ou à ces *διότι* qui sont pour le Stagirite l'essence même du savoir (chez Spinoza, *tertium genus cognitionis* ou *intelligere*) et à cause desquels saint Augustin et les scolastiques consentent à croire. Avec une audace et une perspicacité que nous chercherions en vain chez l'auteur de la *Critique de la Raison pure* et chez le « maestro di coloro chi sanno », Dostoïevsky se lance à l'attaque des « vérités éternelles », et il les attaque précisément de ce côté qui paraissait défendu « naturellement » et, par conséquent, inabordable. Devant le mur, les hommes philosophiquement cultivés, c'est-à-dire dressés par les Grecs, « s'inclinent en toute sincérité. Un mur pour eux a quelque chose de calmant, de définitif, peut-être même de mystique ». Dostoïevsky ne connaissait pas la *Métaphysique* d'Aristote ; il ne connaissait pas son *ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* et son *ἀνάγκη στῆναι*, mais s'il les avait connus il n'aurait pu mieux révéler et apprécier la signification et le contenu des tendances philosophiques du Stagirite. Comment se fait-il que le plus grand des philosophes ait pu concéder au « mur de pierre » et au « deux fois deux quatre » le pouvoir définitif, suprême et qui plus est, se prosternant, les adorer ? Dostoïevsky soulève une question qui devrait être considérée comme la question fondamentale de la critique de la raison pure et dont Kant s'est cependant détourné à l'exemple de ses prédécesseurs : la question de la valeur probante des preuves, de la source de cette contrainte qu'exercent les évidences. D'où vient cette contrainte ? Dostoïevsky découvrit dans l'Écriture cela même qu'y avaient découvert, selon Gilson, les philosophes médiévaux : « La loi divine n'exerce aucune contrainte sur la volonté de l'homme. Il est établi que la liberté est une absence de contrainte absolue même à l'égard de la loi divine (1) ». Dieu ne contraint pas, mais « deux fois deux quatre » et le mur de pierre contraignent, eux, et ils contraignent non seulement l'homme, mais aussi le Créateur : nous avons déjà suffisamment entendu parler de ce qui *non cadit sub omnipotentia Dei*. Précisément parce que *Ἀνάγκη* contraint et est sourde à la persuasion, les hommes y ont vu quelque chose d'apaisant, de définitif, de mystique même. Il nous est difficile même d'admettre qu'un *indoctus* ait pu faire montre d'une telle pénétration et poser le problème fondamental de la métaphysique de la connaissance. Quand Kant parle de la raison qui aspire avidement aux vérités générales et nécessaires, quand Aristote écrit au début de sa *Métaphysique* la phrase célèbre : *πάντες ἄνθρωποι ὀρέγονται τῇ φύσει τοῦ εἰδέναι* (de par nature tous les hommes aspirent au savoir), ils admettent d'avance et bénissent la contrainte qui découle du savoir. Le *doctor subtilis* lui-même, dont la doctrine de la liberté équivaut presque à admettre l'existence au sein même de l'être d'un arbitraire désordonné, illimité, lui aussi ne peut s'empêcher d'adorer cette vérité contraignante qui est la condition *sine qua non* du savoir. Il défend sa « liberté » en ayant recours aux mêmes moyens qu'on emploie pour défendre les autres vérités : elle ne peut pas se trouver dans *pejoris conditionis*. Il écrit : *Istis qui negant aliquod ens contigens exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est non torqueri*. Quand pour se débarrasser de ceux qui discutent le principe de contradiction Épictète ne se contente pas de se référer à l'évidence et fait appel à des moyens plus énergiques, aux menaces de violence, cela se

(1) II, 100.

comprend encore ; on le lui passe, car on ne le considère que comme l'un des *dii minores* de la philosophie. Mais Duns Scot, ce n'est pas Épictète ; de même que saint Thomas d'Aquin, Duns Scot est un esprit philosophique extraordinairement fin et perspicace, un dialecticien de génie. Et cependant, lui aussi se trouve obligé de recourir à la contrainte brutale, physique : si les vérités ne disposaient pour leur défense que de preuves idéales, s'il ne leur était pas donné de réaliser leurs droits par la contrainte, par la violence, il ne resterait pas grand'chose de notre savoir apparemment si solide. Le Dieu de l'Écriture ne contraint personne ; mais les vérités du savoir rationnel ne ressemblent pas au Dieu de la Bible et ne veulent même pas lui ressembler : elles contraignent et comment encore ! Les évidences ne sont que cet hypocrite *sine effusione sanguinis*, sous lequel se dissimulaient les bûchers et les tortures. Et, soit dit en passant, c'est ce qui nous explique ce fait paradoxal que le christianisme du moyen âge ait pu donner naissance à l'inquisition. Si l'on peut, si l'on doit effectivement défendre la vérité révélée par les mêmes moyens que ceux qu'emploient pour se défendre les vérités obtenues par la raison naturelle, impossible de se passer de tortures, car les vérités évidentes s'appuient en dernier ressort sur la contrainte.

La philosophie grecque s'arrête ici, ainsi que la *Critique de la Raison pure*. Mais Dostoïevsky devine que l'on ne peut s'arrêter, que c'est précisément ici que commence la « critique ». « Deux fois deux quatre (c'est-à-dire les vérités évidentes), écrit-il, ce n'est déjà plus la vie, Messieurs, c'est un principe de mort. En tout cas, l'homme a toujours eu peur de ce deux fois deux quatre, et moi aussi j'en ai peur encore maintenant. » Et soudain il laisse échapper ceci : « Deux fois

deux quatre, c'est une insolence, deux fois deux quatre se dresse en travers de votre route les poings sur les hanches et il crache. » Les évidences et la raison qui y aspire si avidement ne « satisfont » pas Dostoïevsky ; elles « l'irritent ». Lorsqu'il se trouve en face des vérités évidentes, il les injurie, il se moque d'elles, il leur tire la langue. Il veut vivre non pas selon une « liberté raisonnable », mais selon sa « sotte liberté ». Une telle prétention nous apparaît absolument paradoxale (pour parler poliment) : nous ne pouvons admettre de telles « objections ». Devant la raison et les vérités qu'elle découvre, nos maîtres se tenaient comme pétrifiés et ils nous ont enseigné la même attitude. Ensorcelés par les fruits de l'arbre de la science, qui, l'Écriture en convient, étaient agréables aux yeux et désirables à contempler, non seulement Platon, esprit poétique et enthousiaste, mais le sobre Aristote (*μέτριος εἰς ὑπερβολήν*), composèrent d'admirables hymnes à la gloire de la raison.

Je ne puis m'arrêter longuement là-dessus, mais pour montrer à quel point les plus grands représentants du génie antique se trouvaient dominés par la métaphysique de l'être qu'ils avaient découverte, je rappellerai au lecteur ces lignes de l'*Ethique à Nicomaque* qui, à côté d'autres passages de cette même *Éthique* et de la *Métaphysique*, expriment ce qui déterminait les recherches de la philosophie grecque : *ὥστε τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρετικὴ ἄν εἴη καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη*. L'activité de Dieu dont la béatitude surpasse tout, est purement contemplative, et parmi les activités humaines la plus bienheureuse de toutes est celle qui se rapproche le plus de l'activité divine (Nic. Eth. 1778 b, 21) (1). Si, comme l'indique Gilson (II, 85),

(1) Quand Karl Werner disait de saint Thomas d'Aquin

les paroles *haec hominis est perfectio, similitudo Dei* expriment la pensée de saint Thomas d'Aquin, la *κάθαρσις* de Platon aboutit à *ὁμοιώσις θεῷ κατὰ δύνατον*, à se rendre aussi semblable que possible à Dieu (Théèt. 176 e). *Ἀλήθεια*, la vérité qui s'était entr'ouverte aux Grecs (*ἀ-λανθάνειν*), est l'essence immuable de l'être sous l'apparence changeante du monde accessible à tous, et la contemplation de cette essence dominait leurs pensées et leurs désirs. Mais bien qu'il fût de ces *simplices* et *indocti* dont nous avaient parlé saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, ou pour mieux dire, précisément parce qu'il s'était entretenu pendant tant d'années avec les *simplices* et *indocti* qui avaient apporté la Bible au monde, Dostoïevsky, lui, « découvrit » que la contemplation glorifiée par les Grecs consistait dans l'adoration du mur de pierre et de ce deux fois deux quatre pétrifiant, et que sous la liberté tant vantée de la recherche philosophique se dissimulait un « enchantement » et un « assoupissement surnaturel ». Cependant, que pouvait faire Dostoïevsky? Impossible de discuter! Aristote l'arrête net avec son « cela on peut le dire, on ne peut pas le penser » ; et Duns Scot lui-même ne se gêne pas pour déclarer *non est cum eo disputandum, sed dicendum quod est brutus*. Mais en fin de compte, ce n'est pas des autres que se moque Dostoïvsky, ce n'est pas avec les autres qu'il discute, pas avec Socrate, pas avec Platon et Aristote : c'est avec lui-même qu'il entre en lutte, c'est en lui-même qu'il

dans son immense ouvrage écrit avec tant de respect et d'amour : « sa conception de la béatitude n'est que la transcription en langage chrétien de la conception aristotélicienne de la béatitude de l'inaction contemplative », il avait certainement en vue ce passage de l'*Éthique* que je viens de citer, ainsi que certains passages correspondants de la *Métaphysique* d'Aristote

s'efforce douloureusement de surmonter l'homme déchu, cette *cupiditas scientiae* que nous a transmise Adam qui goûta des fruits de l'arbre interdit. C'est pour cela qu'il pouvait, qu'il devait dire, non, pas dire mais crier : « Je suis pour mon caprice et pour qu'il me soit garanti » ! Ou bien encore : « Je veux vivre selon ma sotte volonté et non pas selon la volonté raisonnable ». Il essayait d'échapper à la tentation *eritis sicut dei scientes* et « tout cela je te le donnerai, si, te prosternant, tu m'adores », et aussi à cette crainte insurmontable devant « l'arbitraire désordonné et illimité de Dieu », qui fut, semble-t-il, inspirée par le tentateur au premier homme et qui devint, depuis la chute, notre seconde nature. *Audi Israël* signifie précisément que tout dépend de la volonté de Dieu : *omnis ratio veri et boni a Deo dependit*. C'est pour cela qu'il est écrit : adore le Seigneur ton Dieu et sers-le. Et celui-là seul pourra se libérer *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* (Rom. VIII, 21), de l'asservissement à la corruption, qui surmontera la crainte de l'arbitraire illimité de Dieu que nous inspire notre raison et dissipera l'enchantement des vérités éternelles incréées, celui-là seul pourra s'écrier avec le prophète : « Mort où est ton dard, enfer où est ta victoire? »

VII

La violence, la frénésie des discours de Dostoïevsky lorsqu'il parle des vérités évidentes, montrent bien qu'il sentit ce rapport profond, indissoluble qui existe, comme nous le dit la Bible, entre le savoir et le mal qui règne dans le monde. Tant et pour autant que la vérité est liée au savoir, le mal est indestructible, le mal apparaît inhérent à l'être comme tel. La philosophie médiévale qui est passée avec indifférence à côté de Tertullien et de Pierre Damien, mais a conservé pieusement les *πρῶται ἀρχαί* des Grecs, a exclu du champ de sa vision la possibilité même de la problématique de la Genèse, de la problématique de la connaissance. Aussi fut-elle obligée — tout comme les sages antiques — non seulement d'accepter le mal, mais de le justifier. Les philosophes du moyen âge étaient aussi peu sensibles à l'Apocalypse et à ses tempêtes, au livre de Job et à ses cris qu'au récit de la Genèse sur la chute de l'homme : est-il possible en effet d'opposer le tonnerre et les cris à la raison ? Le tonnerre, les cris, tout cela est avant la raison : la raison calmera la tempête et étouffera les cris. Même s'il est chrétien, le philosophe trouvera ce qui lui convient plutôt dans le *De Consolatione* de Boèce que dans l'Écriture ; ou en tout cas, avec l'aide de la sagesse de Boèce il parviendra à apaiser l'angoisse que provoquent en lui les

paroles passionnées de Job et les roulements de tonnerre de la révélation de saint Jean. Le *De profundis ad te Domine clamavi* passe également au second plan dans la philosophie du moyen âge : la parole du psalmiste ne s'accorde nullement en effet avec l'esprit général de la philosophie antique qui est née *διὰ τὸ θαυμάζειν* (de l'étonnement), selon l'enseignement de Platon et d'Aristote, et qui a toujours mis les hommes en garde contre le désespoir et l'affliction démesurée.

Kierkegaard affirmait que l'opposition essentielle entre la philosophie grecque et la philosophie chrétienne vient de ce que la première a pour source l'étonnement, et la seconde, le désespoir. C'est pour cela que la philosophie grecque, selon Kierkegaard, conduit à la raison et au savoir (1), tandis que la philosophie chrétienne commence là où toutes les possibilités sont terminées pour la première et met tous ses espoirs dans « l'absurde ». L'homme ne cherche plus à « savoir » et à « comprendre » ; il s'est convaincu que non seulement le savoir est impuissant à lui venir en aide, mais qu'il exige que l'homme l'adore et voit dans cette impuissance quelque chose de définitif, d'apaisant, de mystique même. Kierkegaard rend à la foi la situation que lui avait conférée l'Écriture. C'est uniquement sur les ailes de la foi que l'on peut survoler tous les murs de pierre et les « deux fois deux quatre » érigés et divinisés par la raison et la connaissance rationnelle. La foi n'examine pas, elle ne regarde pas en arrière.

(1) Il ne serait pas exagéré de considérer Kierkegaard comme le « double » spirituel de Dostoïevsky. Si dans mes écrits précédents je n'ai pas nommé Kierkegaard en parlant de Dostoïevsky, c'est uniquement parce que je ne le connaissais pas ; je n'ai connu les œuvres de Kierkegaard qu'au cours de ces dernières années.

Le moyen âge pour lequel la philosophie grecque était un second « Ancien Testament », qui considérait que *γνῶθι σεαυτόν* était tombé du ciel tout comme *Audi Israël*, concevait la pensée comme un regard en arrière : la pensée d'Abraham, la pensée des prophètes et des apôtres ne lui semblait pas suffisante ; il fallait la compléter, la corriger. Pour tout dire, ce n'était pas une pensée. Bien entendu, ce n'est pas ainsi que l'on s'exprimait ouvertement ; mais on faisait tout ce que l'on pouvait pour que la structure et le contenu des vérités de la Bible se rapprochassent autant que possible de cet idéal de la vérité qu'avaient élaboré les Grecs et qui laisse transparaître dès les débuts de la philosophie hellénique l'assurance aristotélicienne : *Intellectus substantiam esse omnino ab anima separatam esseque unum in omnibus hominibus*. Les scolastiques luttaient désespérément contre *l'intellectus separatus* d'Aristote (que l'on se rappelle la polémique d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin avec Siger de Brabant !) (1) ; mais tout en luttant ils se laissaient séduire. *Ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (De An., 430 a 12), l'idéal de la raison séparée de tout, impassible, qui constitue par essence l'activité (dans la nouvelle philosophie allemande « Bewustsein überhaupt »), répondait aux exigences les plus chères de l'âme qui aspire au savoir et y trouve un apaisement (2).

(1) Cf. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 474 : « Le ton de ses (saint Thomas) réfutations dans le *de Unitate intellectus* est d'une véhémence que l'on ne rencontre pas ailleurs dans ses œuvres. »

(2) Quand saint Thomas d'Aquin écrit (S. th. I, XVI, VII) : *nulla creata veritas est aeterna, sed sola veritas divini intellectus, qui solus est aeternus et a quo ipsa ejus veritas indistincta est* ou *dicendum, quod ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina* etc., il est difficile de ne pas y voir *intellectus separatus* (ou *emancipatus*)... *a Deo*.

(1) De là *sentimus experimurque nos aeternos esse* de Spinoza.

Pour Dieu même on ne peut trouver de plus belle louange que de se le représenter sous l'aspect sous lequel apparaît l'*intellectus separatus* chez Aristote. Au moyen du *πολλὰ ψεύδονται* d'Aristote, la philosophie médiévale a écarté les récits de la Bible qui nous montrent Dieu se réjouissant, s'indignant, regrettant, etc., uniquement dans le but d'« élever » Dieu jusqu'à l'*intellectus separatus*. Ce qu'il y a de meilleur en nous, *τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον* (1), ce qu'il y a en nous d'immortel, d'éternel — c'est ce par quoi nous participons à la raison. Toutes les réflexions de la scolastique reflètent la conviction profonde que le divin dans l'univers et en l'homme, ce n'est finalement que *νοῦς χωριστός, ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής*. On ne le dit jamais explicite, mais implicite cette conviction persiste dans toutes les constructions philosophiques. Tout ce que les scolastiques nous ont dit du principe de contradiction et des autres *principes* de la pensée (plus exactement, de l'être), nous permet de nous rendre compte du rôle qu'était destiné à jouer l'*intellectus separatus* d'Aristote dans le développement de la philosophie du moyen âge (et aussi de la philosophie nouvelle).

Non cadet sub omnipotentiam Dei, est l'argument décisif auquel on fait couramment appel lorsqu'il s'agit des problèmes fondamentaux, l'ouvrage de Gilson en témoigne clairement. Nous avons déjà vu comment le moyen âge avait interprété le récit de la chute. Ayant cité les paroles de saint Paul qui se fait l'écho du récit

de la Genèse : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, Gilson écrit : « Une fois de plus, en révélant à l'homme un fait qui, naturellement, lui échappe, la révélation ouvre la voie aux démarches de la raison » (I, 123). Mais que recherche la raison lorsque placée en face de la vérité qui lui a été révélée — la chute du premier homme — elle se propose de « comprendre » ce qu'elle a appris de l'Écriture ? Avant tout, il lui faut détourner de soi tout soupçon : elle n'a eu, elle n'a aucune part à la chute du premier homme. La philosophie médiévale, dit Gilson, a proposé « l'interprétation la plus optimiste qui soit concevable d'un univers où le mal est un fait dont... la réalité ne saurait pas être niée » (1, 124). Et voici cette interprétation : « Créées *ex nihilo* les choses sont et sont bonnes parce qu'elles sont créées mais leur *mutabilité est inscrite* dans leur essence précisément parce qu'elles sont *ex nihilo*. Si donc on s'obstine à appeler « mal » le changement auquel la nature est soumise comme à une *loi inéluctable*, il faut voir que la possibilité du changement est une nécessité *que Dieu lui-même ne saurait éliminer* de ce qu'Il crée, parce que le fait d'être créé est la marque la plus profonde de cette possibilité même » (ib. 117) (1). Et encore : « Il ne s'agit pas de savoir si Dieu eût pu faire des créatures immuables, *car ce serait beaucoup plus impossible que de créer des cercles carrés*. On l'a vu, la mutabilité est aussi coessentielle à la nature d'une créature contingente que l'immutabilité est coessentielle à la nature de l'Être nécessaire» (ib. 124) (1). Où la philosophie médiévale a-t-elle trouvé tout cela ? pas dans l'Écriture certes. Dans ce même chapitre — « L'optimisme chrétien » — Gilson indique que l'optimisme de la philosophie médiévale a pour point de

(1) C'est moi qui souligne.

départ les paroles du Créateur à la fin de chacun des jours de la Création : *Et vidit Deus quod esset bonum*, et les paroles dites lorsque contemplant son œuvre à la fin du sixième jour, Il s'en déclare pleinement satisfait : *Et vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*. Le récit de la Bible ne fait pas la moindre allusion à la présence dans l'acte même de la création d'un défaut, d'un vice quelconque qui aurait rendu possible l'apparition du mal dans le monde. Au contraire, selon l'Écriture l'acte de la création nous garantit que le créé peut et doit être bon, uniquement bon. Cette idée que le créé, en tant que créé porte déjà en soi la possibilité du mal, cette idée, la philosophie médiévale l'a trouvée non dans l'Écriture, mais chez les Grecs. Ayant créé le monde, le démiurge du *Timée* voit que ce monde est fort loin de la perfection et il essaye, pour autant que cela est en son pouvoir, de corriger son œuvre, ne fût-ce que partiellement. Épictète raconte toujours assez naïvement, mais par contre franchement et honnêtement, ce qu'il a appris de ses maîtres ; or, nous lisons chez lui que Zeus avoue à Chrysippe que sa puissance est limitée : il n'était pas en son pouvoir de donner aux hommes la pleine possession du monde et de leurs corps. Il ne pouvait leur donner tout cela que pour un certain temps, car tout ce qui est créé ayant un commencement doit avoir une fin (telle est la loi de l'être, inéluctable pour les dieux aussi : γένεσις est liée nécessairemment à φθορά). Aussi les a-t-il faits participants de la raison divine (*intellectus separatus*), grâce à quoi ils parviendront plus ou moins à s'arranger et à vivre dans le monde créé. Ainsi pensaient les Grecs : Dieu, même pour Platon, partage son pouvoir avec la Nécessité. L'acte de la création devait donc inévitablement introduire dans le monde l'imperfection, le mal. Mais la position de la Bible est toute

différente : toutes les perfections possibles ont pour source unique l'acte créateur de Dieu. La Bible ne connaît pas le pouvoir de la Nécessité et des lois insurmontables. Elle a introduit dans le monde une idée nouvelle, inouïe : l'idée de la vérité créée, de la vérité dont le Créateur dispose comme il l'entend et qui accomplit docilement les volontés de son maître. Comment donc cette vérité a-t-elle pu se transformer en une loi toute-puissante, elle qui était faite pour obéir ? Faut-il admettre que le démiurge grec était tout simplement plus perspicace que le Créateur judéo-chrétien ? Le démiurge se rendit immédiatement compte qu'il y avait quelque chose qui clochait dans l'univers, tandis que le Dieu de la Bible se contentait de répéter *valde bonum*, sans se douter qu'en vertu de certaines lois inéluctables qu'une main mystérieuse avait inscrites dans l'essence même de l'être, tout ce qui est créé ne peut être *valde bonum*. En fin de compte la philosophie médiévale jeta le discrédit sur l'acte créateur et reconnut en même temps que Dieu n'était pas capable d'estimer à sa juste valeur le monde qu'il avait créé.

On ne peut admettre, bien entendu, que les philosophes médiévaux se soient dressés sciemment contre le témoignage de l'Écriture, de même que l'on ne peut admettre qu'ils aient employé à l'égard de la Bible ce *πολλὰ ψεύδονται* dont Aristote s'était servi pour Homère. Mais les principes fondamentaux de la pensée qu'ils avaient acceptés des Grecs, accomplirent leur œuvre. Les scolastiques étaient prêts à discréditer l'acte de la création et à douter de l'omniscience de Dieu plutôt que d'admettre qu'il y eût un vice dans la raison. Ils parlaient comme si de rien n'était de la loi inéluctable inscrite dans l'être du créé, de l'impossibilité où se trouve Dieu lui-même de se débarrasser de cette loi surgie on ne sait d'où, imposée on ne sait

par qui ; de même qu'il ne lui est pas donné de créer un carré rond. Chaque fois qu'ils avaient l'occasion de se convaincre qu'ils se trouvaient devant une impossibilité insurmontable même pour Dieu, on dirait vraiment qu'ils éprouvaient, selon l'expression de Dostoïevsky, un sentiment presque mystique de satisfaction et de paix intérieure : impossibilité, mur de pierre, deux fois deux quatre, par conséquent on peut et l'on doit s'arrêter (1). Un carré rond est impossible : cette vérité aussi irréfragable pour Dieu que pour l'homme, se trouve être un don tombé du ciel, de même que *γνῶθι σεαυτόν* et d'autres vérités indiscutables qui, en tant que tombées du ciel, ont été « ramassées » dans les temps anciens par les Grecs : elles garantissent le « savoir ». Mais quelle différence y a-t-il entre un carré rond et cette montagne sans vallée dont nous parlait Descartes ? La montagne sans vallée ne pose une limite qu'à la pensée humaine et ne limite nullement la toute-puissance divine ; pourquoi le carré rond, lui, jouit-il d'un tel privilège ? Ou bien faut-il considérer les paroles de Descartes comme une métaphore seulement ? Lui aussi ne croyait pas que Dieu fût capable de créer une montagne sans vallée et ne concevait pas que la philosophie médiévale dont il avait reçu la Bible qui, elle, proclame la possibilité de montagnes sans vallées et de carrés ronds, eût jamais admis rien de pareil : cela on peut le dire, mais on ne peut pas le penser, ainsi que s'exprimait « maestro di coloro chi sanno » ? Les vérités éternelles ne sont pas créées par Dieu, elles sont extraites aussi bien par les hommes que par Dieu de l'*intellectus separatus*. C'est Aristote qui

(1) V. chez Spinoza : *Acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest et ea sola acquiescentia quae ex Ratione oritur, summa est quae dari potest.*

juge l'Écriture et non l'Écriture qui juge Aristote : le principe de contradiction est *βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν πάσων* ; sans en demander l'autorisation à qui que ce soit, il inscrit tout ce qui lui plaît dans le livre de l'Être, et le Créateur lui-même est incapable de lui résister. Nous serons encore obligés d'y revenir, mais je citerai dès maintenant le témoignage de Leibniz qui dit que le mal qui, d'après la doctrine des Grecs, avait son principe dans la matière, découle d'après la « doctrine chrétienne » des principes idéaux incréés, de ces vérités éternelles, qui, ainsi que nous le savons déjà, se sont introduites dans l'intelligence de Dieu sans tenir compte de sa volonté.

Nous constatons une fois de plus que dans ce problème pour elle central, la philosophie du moyen âge renia sa tâche qui consistait à apporter au monde l'idée inconnue aux anciens de la vérité créée. Elle pouvait encore admettre que Dieu eût créé l'univers ; cela Platon l'enseignait aussi. Mais les vérités ne sont pas créées par Dieu, elles existent avant lui, sans lui et ne dépendent pas de lui. Il est vrai que nous rencontrons aussi chez les philosophes médiévaux l'idée d'une vérité éternelle créée. Ils acquièrent ainsi en quelque sorte le droit de parler des conditions de l'être et de l'existence, « invincibles » et « insurmontables » même pour Dieu. Mais ils payent ce droit au prix d'une contradiction interne : en effet, si la vérité est créée, alors, comme nous venons de l'entendre, elle ne peut être éternelle et immuable, même si Dieu le veut. Cependant, on fait montre à l'égard de la vérité créée d'une indulgence que l'homme vivant, lui, cherche vainement à obtenir. L'homme créé est nécessairement imparfait et ne peut prétendre à l'existence éternelle, mais quand il s'agit d'une vérité, le principe de contradiction lui-même se montre disposé à renoncer à ses

droits souverains : il concède à la vérité créée cette immuabilité qui est refusée aux être vivants, sans tenir compte du précepte : *credere contra rationem vituperabile est.*

Et c'est avec la même insouciance que la philosophie médiévale accepta la doctrine des Grecs qui affirmaient que le mal n'est que *privatio boni*. A celui qui veut comprendre (*intelligere*) le mal, une telle explication paraît satisfaisante, car elle atteint plus ou moins son but. Le mal est surgi «naturellement» dans le monde ; quelle autre explication peut-on donc exiger ? Honneur à la philosophie qui a su rendre évidente l'inéluctabilité du mal ! « Comprendre » et « expliquer » ne consiste-t-il pas à établir que ce qui est ne peut être autre qu'il n'est ? Dans la conscience que ce qui existe, existe inéluctablement (« tout ce qui existe est raisonnable », selon la formule de Hegel), la philosophie grecque parvenait à trouver une solution, « quelque chose de pacifiant et même de mystique ». Cependant, la philosophie judéo-chrétienne, pour autant qu'elle participait à la « vérité révélée », avait pour tâche non de renforcer mais de surmonter définitivement l'idée de cette inéluctabilité ; Gilson nous en parle maintes fois. Le mal expliqué ne cesse pas d'être le mal. Le mal en tant que *privatio boni* est tout aussi répugnant, inadmissible que le mal qui n'a reçu aucune explication. Et l'attitude de l'Écriture vis-à-vis du mal est tout autre : elle ne veut pas l'expliquer, mais le détruire, l'extirper de l'être jusqu'à la racine : devant la face du Dieu de la Bible le mal se transforme en néant. On peut dire que l'essence même du Dieu de la Bible consiste précisément en ce que dans « un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait être niée », face à Dieu surgit mystérieusement la possibilité de ce que Gilson dénomme un « optimisme radical » : la métaphysique de la

connaissance de la Genèse se refuse, à l'inverse des Grecs, à voir dans le « fait donné » une réalité qu'il est impossible de nier. Elle pose à sa manière le problème du « fait », du « donné », du « réel » et se souvenant du *vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*, elle se demande audacieusement (*ἀποτολμᾷ καὶ λέγει*) : le « fait », le « donné », le « réel » possèdent-ils vraiment ce caractère « définitif » que nous leur attribuons n'osant pas entrer en discussion avec la raison et le principe de contradiction apporté par la raison? C'est folie pure pour Aristote. Il sait avec certitude que *τὸ δ'ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή*, que le donné est le premier et le commencement (Eth. Nic. 1098 b 2). Aujourd'hui aussi nous disons : on ne discute pas avec les faits. Et en effet, celui qui « sait » ne discute pas : il se prosterne devant les faits, le savoir paralyse sa volonté et il accepte tout ce que celui-ci lui apporte, étant convaincu d'avance que le savoir fera de lui l'égal des dieux (*eritis sicut dei scientes*). Mais l'Écriture dit autre chose. Dieu ne fait pas ceci ou cela parce que c'est bon, mais ceci ou cela est bon parce que créé par Dieu. Nous savons que cette doctrine de Duns Scot fut rejetée par la philosophie médiévale de même que par la philosophie moderne. Elle est plus inacceptable encore pour notre intelligence que le *ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως* (au delà de la raison et de la connaissance) de Plotin ; ou, pour mieux dire, le *ἐπέκεινα* de Plotin nous fait peur parce que nous pressentons qu'il recèle cela même que Seeberg appelle arbitraire, désordonné et illimité. Néanmoins, si terrible que cela nous paraisse, le Dieu de la Bible n'est lié par aucune règle, par aucune loi, Il est la source de toutes les règles et de toutes les lois, de même qu'Il est le maître du sabbat. L'arbre de la science avait été planté par Dieu près de l'arbre de vie, mais ce n'était pas pour que l'homme se nourrît de ses fruits. L'opposition même du bien et du mal ou plus exactement, l'apparition du mal se rapporte non à la création du monde — alors tout était *valde bonum* — mais à l'instant de la chute de l'homme. Jusque-là rien ne limitait la liberté non seulement divine, mais humaine : tout était bon parce que fait par Dieu ; tout était bon parce que fait par l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est là précisément ce que signifie ce *valde bonum* si uystérieux pour nous. Tandis que la liberté en tant que possibilité de choisir entre le bien et le mal, cette liberté que connaissaient les Grecs et qui est passée dans la philosophie médiévale et dans la philosophie moderne, elle n'est que la liberté de l'homme déchu, la liberté déformée par le péché ; elle a laissé le mal pénétrer dans le monde et est impuissante à l'en chasser. Aussi, plus l'homme s'accroche à l'idée que son salut dépend du « savoir » et de la possibilité de distinguer le bien du mal, plus le péché le pénètre et s'enraçine en lui. Il se détourne du *valde bonum* de la Bible, de même qu'il s'est détourné de l'arbre de vie et il met tout son espoir dans les fruits qu'il cueille sur l'arbre de la science.

Bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus, ainsi que s'exprimaient les pélagiens : les louanges et le blâme pour les bonnes et les mauvaises actions deviennent aux yeux de l'homme non seulement la principale, mais l'unique valeur spirituelle. Thomas d'Aquin — et en cela il ne se distingue en rien des autres philosophes du moyen âge — se demande tranquillement, sans se douter évidemment de ce qu'il fait : *utrum credere sit meritorium*. Mais la foi n'est-elle pas un don, le plus grand don que l'homme puisse recevoir du Créateur? Je rappellerai une fois de plus *οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν* (il n'y aura rien d'impossible pour vous). Que viennent donc faire ici nos mérites et les

louanges de celui qui gardait l'arbre de la science? Ne serait-ce pas lui qui suggère encore de telles questions aux hommes? Certes, si la liberté n'est que la possibilité de choisir entre le bien et le mal et si la foi est le résultat d'un tel choix lorsqu'il est déterminé par le bien, alors on peut parler des mérites de l'homme et admettre même que nos mérites ne peuvent pas ne pas être reconnus par le jugement de Dieu. Mais ce jugement où nos mérites décident de notre destin ou n'ont même qu'une certaine influence sur la façon dont se décidera notre destin, ce jugement où les vertus seront récompensées et le vice, châtié, n'est pas le « jugement dernier » de l'Écriture, c'est le jugement de la morale grecque parfaitement compréhensible pour l'homme. Dans l'Écriture on donne la préférence au pécheur repenti devant des dizaines de justes, on se réjouit du retour du fils prodigue plus que de la constance du fils fidèle, le publicain passe avant le pieux pharisien ; dans l'Écriture le soleil se lève indifféremment sur les bons et les méchants. Or, saint Augustin lui-même qui démasque si impitoyablement Pélage, a peine à supporter l'« immoralisme » de l'Écriture et il laisse échapper un soupir de soulagement, lorsque songeant à l'autre monde, il peut se permettre de dire : *ibi non oritur sol super bonos et malos, sed sol justitiae solos protegit bonos.*

VIII

Le *Bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus* pélagien, autrement dit les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal, devint la nourriture spirituelle par excellence, l'« unique nécessaire » des philosophes médiévaux, comme il l'avait été pour les Grecs. *Μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀθρώπῳ τοῦτο ἑκαστῆς ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεἰσθαι.* (Ap. 38 a.) Le bien suprême consiste pour l'homme à s'entretenir qnotidiennement de la vertu, dit Socrate dans l'*Apologie* de Platon ; et nous pouvons avancer sans crainte de nous tromper que c'est là *articulus stantis et cadentis* de la sagesse grecque. Gilson a certainement raison lorsqu'il nous engage à ne pas faire trop confiance à ce que l'on appelle « la parfaite sérénité du monde grec » (I, 112). Nietzsche, le premier, découvrit bien des choses dont personne ne se doutait ; il devina, nous nous en souvenons, et nous montra le « décadent » en Socrate, l'homme déchu. Et c'était précisément ce dont l'oracle de Delphes lui faisait le plus grand mérite et ce en quoi Socrate voyait sa différence d'avec les autres hommes, c'était cela qui était une « chute » aux yeux de Nietzsche : Socrate lui-même n'estimait dans la vie et enseignait aux autres à n'estimer que les louanges du bien, et il ne craignait et enseignait à ne craindre que le blâme de ce même bien. Toute la sagesse

grecque est fondée sur ce principe. La dialectique découverte par les Grecs avait pour tâche essentielle de dénigrer les fruits de l'arbre de vie, de convaincre l'homme de leur inutilité, de leur néant. L'objection fondamentale qu'opposaient aux fruits de l'arbre de vie aussi bien les Grecs que saint Augustin et plus tard les scolastiques, c'était que ces fruits ne sont pas en notre pouvoir ; la possibilité de les obtenir et encore moins de les conserver ne dépend pas de nous. De là vient la distinction si significative opérée par les stoïciens entre *τὰ ἐφ' ἡμῖν* (ce qui est en notre pouvoir) et *τὰ οὐκ ἐφ ἡμῖν* (ce qui n'est pas en notre pouvoir) et leur doctrine non moins célèbre que l'homme doit rechercher exclusivement ce qui est en son pouvoir, tout le reste devant être relégué dans le domaine de l'indifférent, *ἀδιάφορα*. Nous trouvons chez Épictète l'aveu que le commencement de la philosophie est la conscience que prend l'homme de son impuissance devant la nécessité. Pour échapper à la nécessité qui règne dans le monde il n'y a d'autre moyen de salut, considéraient les Grecs, que de se tourner vers le monde intelligible : c'est là que le sage cherche un refuge contre les souffrances, les horreurs et les injustices du monde réel. Et comme le monde intelligible n'est accessible qu'à la raison, à la vision spirituelle, aux *oculis mentis*, les Grecs mettaient naturellement tout leur espoir dans la raison et y voyaient la partie supérieure de l'homme. Ils disposaient d'ailleurs d'arguments irréfutables pour agir ainsi : l'homme est un animal raisonnable, la raison est sa *differentia specifica* qui le distingue du *genus*, des animaux en général, et, par conséquent, c'est en elle que consiste son essence en tant qu'homme. Vivre conformément à la nature, enseignaient les stoïciens, c'est pour l'homme vivre conformément à la raison. La philosophie scolastique

reçut avec joie cette vérité, parmi tant d'autres, des mains des Grecs, sans se donner même la peine de regarder ce que disait à ce sujet l'Écriture, ou pour mieux dire, prête d'avance non à rejeter certes, mais à taire ou à interpréter tout ce qui dans l'Écriture ne pouvait s'accorder avec la sagesse des Grecs. Elle lisait dans saint Paul que le principal et l'essentiel pour l'homme ne réside ni dans la raison, ni dans le savoir : le savoir rend présomptueux et tous les dons de la science ne sont rien sans l'amour. Les philosophes du moyen âge parlaient constamment de l'amour et Gilson consacre à leur doctrine de l'amour un chapitre remarquable ; mais comme nous allons le voir, les scolastiques furent obligés de procéder également à la purification, *κάθαρσις*, de l'amour de l'Écriture, afin qu'il n'offensât point l'idéal antique. Chez les philosophes médiévaux l'amour se transforma en ce que Spinoza appela plus tard *amor Dei intellectualis*, de sorte que le chapitre de Gilson que je viens de signaler, pourrait se rapporter tout aussi bien à la philosophie de Spinoza qu'à celle du moyen âge. *Qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostra accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicandum est* ; c'est ainsi que saint Augustin définit son attitude à l'égard de la philosophie grecque. Cependant, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de nous en convaincre, en fait, c'était l'inverse qui se produisait : on ne vérifiait pas la vérité grecque au moyen de la vérité de la Bible, mais la vérité de la Bible au moyen de la vérité grecque. Lorsqu'essayant de concilier le platonisme de saint Augustin et de Denis l'Aréopagite avec sa propre doctrine, saint Thomas d'Aquin écrit *ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur ratio-*

nes aeternae (Sum. th. LXXXIV, V, concl.), il est difficile de ne pas reconnaître ici l'idée du *νοῦς χωριστὸς, τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον*, l'*intellectus separatus* d'Aristote. Saint Thomas, il est vrai, se réfère au texte (Psaume IV, 6) *Multi dicunt : quis ostendit nobis bona? signatus est super nos lumen vultus tui* ; il cite également le texte bien connu de saint Paul (Rom. I, 20). Mais ces citations font précisément apparaître le but que se proposaient les philosophes médiévaux lorsqu'ils recherchaient des principes métaphysiques dans l'Écriture.

Au moyen de la méthode des analogies, la plus risquée des méthodes qu'on ait imaginées, la philosophie médiévale passait des vérités empiriques que l'intelligence découvre dans l'expérience, aux vérités éternelles et immuables qu'elle appelait métaphysiques. Or, lorsqu'on l'examine de près, il apparaît que la méthode des analogies se distingue fort peu de la méthode de découverte de la vérité employée par Socrate et qui recélait un vice secret ; ainsi qu'il a été déjà indiqué, celui-ci devait finalement amener le dernier des grands philosophes grecs, Plotin, à douter de la pensée grecque dans ce qu'elle avait d'essentiel. Socrate prenait pour point de départ ce que les hommes considèrent d'ordinaire comme vrai et bon ; partant de là il en déduisait la vérité éternelle et le bien immuable. Il s'entretenait toujours avec les hommes d'action, avec les praticiens, — forgerons, charpentiers, médecins, politiciens, etc. Il en arriva ainsi à cette conviction, que l'essence de la vérité et du bien consiste à connaître les conditions dans lesquelles naît et vit l'homme, pour s'y soumettre et y adapter son activité. Jusque-là il suivait sans conteste la bonne voie. Mais lorsqu'il en concluait que les lois et les conditions de l'existence humaine qu'il avait observées,

reflétaient les vérités « an sich » et que la soumission à ces conditions était le bien « an sich », il commettait une criante *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. C'est tout le contraire en effet : la vérité « an sich » et le bien « an sich » ne peuvent être perçus par celui qui, en vertu des conditions de son existence, se trouve placé dans la nécessité d'« apprendre » et de « s'adapter ». La vérité et le bien vivent sur un tout autre plan. Comme ressemblent peu les paroles de la Bible — *signatus est super nos vultus tui* — à ces *rationes aeternae* contre lesquelles la philosophie médiévale hypnotisée par la sagesse grecque les avaient échangées ! Nous voilà de nouveau bien obligés de nous souvenir de l'arbre de la science et de l'arbre de vie ! L'arbre de la science portait les *rationes aeternae* et ces *bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*, c'est-à-dire les vérités éternelles et le « bien et le mal », c'est-à-dire les louanges et les blâmes de celui qui, avec son *eritis sicut dei*, a réduit en esclavage l'âme humaine. Peut-on imaginer quelque chose qui ressemble moins au Dieu vivant de la pensée biblique que ces vérités éternelles incapables de changer quoi qu'elles apportent à l'homme, figées, pétrifiées et pétrifiantes ? Il est vrai que les philosophes scolastiques pouvaient alléguer — et ils ne s'en faisaient pas faute — *Ego sum Dominus et non mutor*. Mais c'est ici que se justifie la remarque de Gilson : nos concepts craquent de toutes parts quand nous essayons d'y introduire le contenu de l'Écriture. L'immutabilité de Dieu n'a rien de commun avec l'immutabilité des vérités éternelles : celles-ci ne changent pas parce qu'il n'est pas en leur pouvoir de changer ; Dieu ne change pas parce que et pour autant qu'Il ne veut pas changer et ne le juge pas bon. Quand le père de la foi, Abraham, intercède en faveur de Sodome et de Gomorrhe, Dieu l'écoute tranquillement, prend ce

qu'il dit en considération et modifie sa décision. De tels exemples, on peut en trouver tant qu'on veut dans la Bible ; et si l'on ne craint pas Aristote et son *πολλὰ ψεύδονται*, il faudra convenir que l'immutabilité du Dieu biblique n'a même pas la plus lointaine ressemblance avec cette immutabilité que vénérait la sagesse grecque ; elle l'exclut même. De même que le sabbat, l'immutabilité dont parle l'Écriture existe pour l'homme, et non l'homme pour l'immutabilité. L'immutabilité ne commande pas à Dieu, elle le sert, comme le servent toutes les autres vérités qui, en tant que créées, ne disposent que d'un pouvoir exécutif et seulement pour autant qu'elles sont de quelque utilité.

Tout cela éclaire jusqu'à un certain point le rapport entre l'arbre de la science et la chute de l'homme. Envoûté par les paroles du tentateur — *eritis scientes* — Adam a échangé la liberté qui déterminait ses rapports avec le Créateur qui entend et écoute, contre une dépendance à l'égard des vérités indifférentes et impersonnelles qui n'entendent et n'écoutent rien et réalisent automatiquement le pouvoir dont elles se sont emparées. Voilà pourquoi il est inexact de parler du rapport de l'homme vis-à-vis de Dieu comme d'un rapport de dépendance : le rapport de l'homme à Dieu est la liberté. Et c'était précisément cela qu'avait en vue Dostoïevsky lorsqu'en face du « deux fois deux quatre », du « mur de pierre » et des autres « impossibilités », il exigeait que son « caprice » lui fût garanti. Il étouffait « dans un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait pas être niée », et cette nécessité de se soumettre au « donné », il la ressentait comme la conséquence du péché originel. Tel est aussi le sens profond de la doctrine de Nietzsche sur la morale des maîtres et celle des esclaves : sous l'athéisme apparent de Nietzsche se dissimulait un

élan désespéré vers la liberté de l'homme innocent qui donnait des noms à toutes choses et qui régnait sur toutes choses. Avec plus de droit encore Nietzsche aurait pu parler des vérités des maîtres et des vérités des esclaves ; mais ici l'audace lui fit défaut. Nous sommes si étroitement liés par les principes fondamentaux de la philosophie antique que nous avons sucés avec le lait maternel, que toute tentative pour opposer à ces principes la vérité de l'Écriture nous paraît non seulement folle, mais sacrilège. Les représentants les plus marquants de la philosophie du moyen âge attendaient le salut des fruits de l'arbre de la science et en dépit de ses géniales envolées, saint Augustin lui-même ne quitte pas des yeux les Grecs. Lui qui glorifiait tellement l'Écriture, aspirait cependant aux « évidences » ; lui qui s'était dressé avec une telle violence contre Pélage et ses amis, considérait cependant que la liberté consistait dans la liberté de choisir entre le bien et le mal et faisait dépendre le salut de l'homme de ses mérites et de ses peines. Aussi, quand on compare les écrits de saint Augustin à ces fragments des Psaumes et des autres livres de la Bible qu'il y intercale avec tant de joie, on ne peut manquer d'y remarquer malgré toute l'ingéniosité de l'auteur, quelque chose de factice. Ce n'est pas un vol libre comme chez le psalmiste, mais la lutte contre l'humaine, trop humaine loi de la pesanteur : les arguments dont il parsème abondamment ses réflexions et la véhémence du ton, nous rappellent constamment que lors même qu'il s'agit de la grâce, le « mécanisme » de la compréhension subsiste toujours (1).

(1) Deux historiens aussi différents que J. Tixeron et Harnack, qui tous deux cependant ont la plus grande admiration pour saint Augustin, ne peuvent s'empêcher de souligner « son habitude de raisonner sa foi » (Tixeron, *Histoire des Dogmes*,

« L'habitude de raisonner sa foi », de même que le besoin inccercible « die moralische Betrachtung der religiösen zu überordnen » imprègnent toute la philosophie médiévale et tout particulièrement la doctrine de la grâce. Quand on nous dit : *gratia non tollit naturam* (Sum. th. I, qu. I 8 ad 2), il peut sembler que c'est là un amoureux hommage rendu au Créateur ; or, bien au contraire, il faut y voir une ruse de la raison qui veut à tout prix sauvegarder sa souveraineté. Pour la raison, *potentia ordinata* de Dieu est beaucoup plus compréhensible et beaucoup plus aimable que sa *potentia absoluta*, qu'elle craint au fond plus que tout au monde. La raison recherche et trouve partout un ordre bien défini, une ordonnance établie une fois pour toutes. Aussi va-t-elle jusqu'à opposer *potentia absoluta* à *potentia ordinata* comme un ordre surnaturel à un ordre naturel, écartant ainsi à l'avance toute menace contre l'intégrité de ses droits souverains. L'exemple suivant est suffisamment éloquent à cet égard, bien qu'il s'agisse d'une question peu importante. Nous lisons chez saint Thomas d'Aquin : *quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia in statu illo (ante peccatum) fuissent mansueta non solum circa hominem, sed circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non est enim per peccatum hominis natura animalium mutata ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vivissent de herbis, sicut leones et falcones* (Sum. th. I, XCVI, ad sec). Une fois de plus, il faut reconnaître que saint Thomas a raison : *omnino irrationabile* d'admettre que les carnassiers se fussent nourris d'herbe avant la chute.

II, p. 362) et de remarquer que chez lui « die moralische Betrachtung der religiösen übergeordnet ist » (Harnack, III, 21) : le point de vue moral domine le point de vue religieux.

Mais nous lisons chez Isaïe que Dieu ne tient pas compte de ce qui doit être d'après la nature des choses. Tout le monde connaît les célèbres paroles : « Le loup et l'agneau paîtront côte à côte et le lion mangera du foin comme le bœuf » (Is. LXV, 25). Saint François d'Assise réussit même à changer la nature du loup rien qu'au moyen de douces paroles : *frate lupo*. Et il n'y réussit que parce que tout comme Isaïe il ne voulait pas « savoir » et n'aspirait pas à transformer la vérité de la révélation en principes métaphysiques évidents et immuables. Pour saint François d'Assise et Isaïe, l'inébranlabilité et l'immutabilité — ce qui précisément constitue l'essence même du savoir et que recherche si avidement la raison humaine — n'offraient rien de séduisant : au contraire, elles les épouvantaient. « Deux fois deux quatre est déjà un principe de mort », chaque ligne de l'Écriture nous le redit. Et si l'on avait déclaré à l'Apôtre que « dans un univers où le mal est un fait donné, sa réalité ne saurait pas être niée », il aurait répondu par les paroles bien connues : « Et le dément dit dans son cœur : Dieu n'est pas ». Car le fait, le donné ne possède nullement le droit de limiter la toute-puissance divine ; le *valde bonum* divin nie le fait et tout le donné, et seule la raison humaine voit dans ὅτι ce τὸ πρῶτον καὶ ἀρχὴ qu'il n'a jamais été. Et si l'on avait prouvé à l'Apôtre avec toute l'évidence désirable, comme « deux fois deux quatre », que l'homme est issu du singe, ni les preuves, ni l'évidence ne l'eussent convaincu. Il aurait peut-être prononcé les paroles de Dostoïevsky : « Mais que m'importe... », etc. Ou plutôt, il se serait rappelé l'Écriture : « Il te sera fait selon ta foi. » Autrement dit, si tu crois que tu es de Dieu, tu es de Dieu, si tu admets que tu viens du singe, tu viens du singe : *justus ex fide vivit*. C'est *omnino irrationabile* ; et il est hors de doute que

la raison dirigerait tout l'arsenal de ses *vituperabilia* contre l'audacieux qui oserait affirmer que parmi les hommes les uns descendent d'Adam créé par Dieu et les autres, du singe venu naturellement au monde et que personne n'a créé, et que cela ne dépend que de leur foi. Car la foi n'a rien à voir avec cela : c'est le savoir qui règne dans ce domaine et les vérités éternelles de l'*intellectus*. *Lumen naturale nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati.* Il n'est donné à nulle foi de surmonter l'évidence des vérités de la raison. Elles sont raisonnables précisément parce qu'aucune force au monde ne peut les surmonter. Et si nous attribuons l'immutabilité au Créateur lui-même, c'est uniquement parce que nous voulons et nous pouvons voir en lui *lumen increatum* : la méthode des analogies nous y autorise et nous y oblige.

IX

Je ne dispose pas ici de la place nécessaire pour relever à la suite de E. Gilson tout ce que les scolastiques ont accompli dans le domaine de la philosophie ou plus exactement, les résultats auxquels ils aboutirent en s'efforçant et pour autant qu'ils s'efforçaient d'extraire de l'Écriture des vérités éternelles et inébranlables en se servant des principes et des méthodes de recherche dont ils avaient hérité des Grecs : en face de l'arbre de vie et de l'arbre de la science, tout comme le premier homme ils n'eurent pas la force de vaincre la tentation *eritis scientes*. Pour les scolastiques de même que pour les Grecs, la source dernière de la vérité était la raison avec ses lois immuables. C'est pourquoi ils protégeaient avec tant de soin le principe de contradiction, comme nous l'avons vu, et étaient même prêts à lui sacrifier la toute-puissance du Créateur. C'est pourquoi saint Augustin admettait que la volonté de l'homme déchu fût libre, bien qu'elle se fût soumise sans protester à cette loi en vertu de laquelle « dans un monde où le mal est un fait donné dont la réalité ne saurait pas être niée », le mal doit être « expliqué » et accepté. Discuter avec les Grecs, c'était se condamner d'avance à la défaite ; ou, pour mieux dire, il n'était possible de discuter avec les Grecs qu'après avoir pris une fois pour toutes la décision de renoncer tant à leurs principes qu'à leur technique de pensée.

Si vis tibi omnia subjicere te subjice rationi, tel était le terme de la sagesse grecque selon la formule de Sénèque. Que pouvait répondre à cette maxime le moyen âge? Pouvait-il y apercevoir une tentation? L'expérience de la vie et la raison se prononcent en faveur des Grecs ; la philosophie sous ce rapport n'est que la systématisation et l'expression plus complète des constatations que chacun de nous fait journellement : on ne discute pas avec les faits ; le fait est la réalité dernière définitive. Le principe de contradiction et cette loi tout aussi inébranlable qui se tient sous son égide et qui dit que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été, sont inscrits en quelque sorte dans la structure-même de l'être et le Tout-Puissant lui-même est incapable de délivrer l'être de leur emprise. C'est à la condition seulement de les accepter et de les adorer que l'homme, ainsi que nous l'affirme le disciple des Grecs, Sénèque, peut dominer le monde. Mais dans l'Écriture nous entendons tout autre chose : quand l'esprit puissant et intelligent dit, comme s'il répétait Sénèque : « Tout cela je te le donnerai si te prosternant tu m'adores », il entend en réponse : « Éloigne-toi de moi, Satan, car il est écrit : tu adoreras le Seigneur et tu ne rendras de culte qu'à lui seul. » Autrement dit : on ne discute même pas avec la raison, avec son principe de contradiction, son deux fois deux quatre, son mur de pierre (ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été, dans ce monde où le mal est un fait, sa réalité ne peut être niée, l'homme provient naturellement du singe, etc.) ; cette raison à laquelle il faut se soumettre pour obtenir les différents biens, on la chasse tout simplement comme une usurpatrice. Tel est l'enseignement de l'Écriture. Quand Dostoïevsky raillait brutalement les prétentions de la raison et ses vérités générales et nécessaires, il ne faisait que suivre l'Écriture, et bien qu'humain

trop humain, c'était cependant *imitatio Christi*. La raison ne dispose pas et ne peut disposer d'une seule vérité générale et nécessaire et il ne lui est pas donné, pas plus qu'à quiconque, le Créateur excepté, d'inscrire ses lois dans la structure de l'être. Ce n'est pas en vain cependant que Kant disait que l'expérience ne fait qu'irriter le philosophe : l'expérience *ne contient pas* ce que la philosophie rationnelle cherche à obtenir. L'expérience ne prouve nullement que le principe de contradiction *non cadit sub omnipotentia Dei* ou bien que ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été. Tous les « murs de pierre » et les « deux fois deux quatre » constituent déjà une certaine adjonction à l'expérience, et c'est de cette adjonction que le Tentateur a extrait son *critis scientes*.

Aussi l'Écriture ne voit-elle dans les vérités éternelles indépendantes du Créateur qu'un mensonge, qu'une suggestion, qu'un envoûtement ; et si le premier homme et nous tous après lui n'avons pas la force, ni même la volonté de nous débarrasser de ces vérités, cela ne nous donne nullement le droit de les considérer comme quelque chose de définitif et par conséquent, d'apaisant, de mystique même. Au contraire, cela devrait être pour nous une source d'inquiétude incessante, torturante, insurmontable. Et il est certain que cette inquiétude a toujours persisté et persiste encore dans l'âme humaine et que le moyen âge ne l'a que trop connue. Mais il est non moins certain que l'homme craint l'inquiétude par dessus tout et fait tous ses efforts pour l'étouffer en lui. Il sera prêt à accepter n'importe quoi comme définitif, à jamais insurmontable en fait et en droit — matière, inertie, lois indifférentes à tout — pour pouvoir échapper à l'inquiétude et cesser de lutter. *Non lugere neque detestari* — la philosophie grecque ne put jamais se ré-

soudre à dépasser les limites de cet idéal. C'est de là que vient le *credo ut intelligam* de saint Augustin, d'Anselme de Cantorbéey et de tous ceux qui les ont suivis ; de là vient le *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* de Spinoza. Nietzsche lui-même, qui bouleversa les esprits avec son « par delà le bien et le mal » (qui reniait les fruits de l'arbre de la science, mais on ne s'en rendit pas compte, pas plus Nietzsche que les autres), sa morale des maîtres, sa volonté de puissance (*Deus omnipotens ex nihilo creans omnia*), Nietzsche lui-même finit par glorifier *amor fati* : la suprême sagesse consiste à aimer l'inévitable. Il avait oublié que c'était cela précisément qu'enseignait Socrate, en qui il avait su reconnaître l'homme déchu par excellence. Or, les stoïciens sont sortis de Socrate et quand Sénèque écrit : *non pareo Deo, sed assentior ex animo illum, nec quia necesse est sequor*, il ne fait que répéter Socrate.

Sur ce point le moyen âge ne pouvait et ne voulait rompre avec les traditions de la philosophie grecque. Il ne le pouvait pas parce qu'il lui avait emprunté les principes fondamentaux et la technique de la pensée ; il ne le voulait pas parce que cela se produit *non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* (Rom. IX, 16). Certains chapitre du 2e volume de l'ouvrage de E. Gilson sont particulièrement probants à cet égard : *L'Amour et son objet, Libre arbitre et liberté chrétienne, Loi et Moralité chrétienne*. La philosophie médiévale fait des efforts extrêmes, désespérés parfois pour sauvegarder la vérité de la révélation tout en acceptant la sagesse grecque. Mais tous ses efforts demeurent infructueux : la vérité de la révélation finit par ressembler, à s'y méprendre, à la vérité naturelle. Et cette ressemblance s'exprime avant tout en ce qu'elle refuse de reconnaître sa dépendance à l'égard

du Créateur, mais veut que le Créateur lui obéisse. De là ce résultat inattendu et paradoxal : lorsqu'on lit les chapitres cités plus haut, où avec sa coutumière maîtrise Gilson parvient à exposer en un nombre relativement modeste de pages les idées fondamentales de la scolastique, il semble parfois qu'il s'agit non de la philosophie médiévale mais de la philosophie de Spinoza et que les abondantes citations et références à l'Écriture doivent être prises dans un sens figuré, à moins qu'il ne faille y voir une de ces négligences fâcheuses que n'évitent pas toujours même les plus grands esprits. Qu'il s'agisse de la paix de l'âme, de l'amour de Dieu, de la vertu, de la nature, de la liberté, quel que soit le thème du philosophe du moyen âge, on ne peut manquer d'évoquer le souvenir du solitaire hollandais. C'est la même aspiration vers un ordre universel, rigoureux et immuable, jointe à une indifférence, à un mépris même à l'égard de tous les biens de la vie (on sait que Spinoza les ramenait à *divitiae, honores et libidines*), la même glorification de la contemplation et des joies spirituelles qui en découlent, la même liberté de l'homme *qui sola ratione ducitur*, qui s'est adapté aux lois inébranlables de la structure de l'être (*homo emancipatus a Deo*) et enfin cet *amor Dei intellectualis* qui domine tout.

Pour la philosophie médiévale, dit Gilson (II, 70), « l'amour humain n'est qu'une participation finie de l'amour que Dieu a pour lui-même ». Et encore : « La charité de Dieu n'est que la générosité de l'être dont la plénitude surabondante s'aime en soi-même et dans ses participations possibles » (Ib. 71). Et chez Spinoza nous lisons (Eth. V, XXXVI) : *Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat* ; puis dans le corollaire : *hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat homines amat et*

consequenter, quod Amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem est. Que Spinoza ait reçu ses idées fondamentales directement des Grecs ou par l'entremise des philosophes médiévaux, cela n'a pas d'importance ; l'important c'est qu'il n'y a et ne peut y avoir trace en elles de ce qui animait et nourrissait la pensée judéo-chrétienne, de quelque façon que nous interprétions celle-ci. La philosophie de Spinoza, si haut que nous la placions, exige comme *conditio sine qua non* que l'on renonce complètement aux vérités de la révélation. Pour Spinoza l'Écriture n'a rien de commun avec la vérité, de même que la vérité n'a rien de commun avec l'Écriture. Personne au XVII^e^ siècle n'opposait aux récits de l'Écriture le *πολλὰ ψεύδονται* d'Aristote avec autant de franchise, de rigueur et de courage que Spinoza. S'il se trouve finalement que les scolastiques étaient si proches de Spinoza (on pourrait montrer que la doctrine de l'être des scolastiques fondée sur *Ego sum qui sum* de la Bible ne se distingue en rien de la doctrine de l'être de Spinoza), cela suffit déjà pour nous permettre de conclure que les scolastiques, *en tant que philosophes*, ne s'inspiraient pas de l'Écriture et qu'à l'école du « maestro di colori chi sanno » ils avaient appris à chercher et à trouver ce dont ils avaient besoin dans les évidences de la raison et non dans la « folie de la prédication ».

Gilson oppose à la philosophie scolastique Luther et en soulignant cette opposition il dit que nombre de reproches faits aux scolastiques auraient dû être plutôt adressés à Luther. Il est hors de doute, en effet, que la doctrine de Luther est tout le contraire de ce que cherchaient et obtenaient les scolastiques. Et Luther ne s'en cachait pas : *Thomas*, écrivait-il, *multa haeretica scripsit et auctor est nunc regnantis Aristotelis*

vastatoris piae doctrinae. Ce n'est là d'ailleurs que l'un de ses jugements les moins durs sur saint Thomas. Gilson a raison aussi lorsqu'il dit qu'un luthérien conséquent est *rara* (je dirai même *rarissima*) *avis*. Et cependant, Luther est étroitement lié à la philosophie médiévale en ce sens que la possibilité même de son apparition suppose l'existence d'une philosophie judéo-chrétienne qui, s'étant proposé pour tâche de proclamer l'idée jusque là inconnue d'une vérité créée, continuait à cultiver les principes fondamentaux et la technique de la pensée antique. Luther n'est même pas considéré comme un philosophe d'ordinaire, par ceux en tout cas qui comme M. de Wulf, identifient la philosophie à la philosophie rationnelle. Il serait plus juste cependant de se placer sur un autre terrain et de se demander : Luther n'est-il pas du petit nombre de ceux qui ont tenté audacieusement de réaliser l'idée d'une philosophie non rationnelle, mais judéo-chrétienne, d'une philosophie qui se permet de soumettre à un nouvel examen précisément ces principes fondamentaux et ces méthodes de découverte de la vérité que, comme *res per se notae*, le moyen âge avait acceptés docilement et sans les vérifier de ses maîtres grecs ? *Sola fide* de Luther et *tenebrae fidei, ubi nec lex, nec ratio lucet*, n'est-ce pas là une réaction évidente contre l'effort systématique des scolastiques pour soumettre la vérité de la révélation au contrôle et à la tutelle des vérités obtenues naturellement ? Pour notre raison, la foi, c'est les ténèbres, c'est le degré inférieur qu'il faut dépasser pour atteindre à la connaissance claire et nette. Les apôtres, les prophètes se contentent de la foi ; le philosophe veut davantage : il veut savoir. Les apôtres, les prophètes attendent leur salut d'en haut ; le philosophe se sauve par la sagesse fondée sur un savoir stable ; il espère con-

quérir la bienveillance des dieux grâce à sa vie sage et veut même que cette vie sage lui garantisse le salut : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Tout cela avait été emprunté par les scolastiques aux Grecs. Dans les chapitres précédents j'ai cité nombre de passages de Platon et d'Aristote sur ce sujet et l'on pourrait multiplier encore ces citations. Mais Luther, lui, fuit Athènes ; il la craint comme Dostoïevsky craint instinctivement les vérités éternelles : tout son être aspire à Jérusalem La raison que nous considérons comme notre lumière naturelle, nous mène à notre perte. La loi sur laquelle nous nous appuyons comme sur un roc inébranlable, multiplie en réalité les crimes. *Quia homo superbit et somniat se sapere, se justum et sanctum esse, ideo opus est, ut lege humilietur et sic bellua illa, opinio justitiae occidatur, qua non occisa homo non potest vivere. Homo non potest vivere* est chez Luther une *objection* contre ces vérités évidentes qui se révèlent à nous à la lumière de la raison et de la loi. De semblables objections eussent été pour les Grecs quelque chose de tout nouveau, ou pour mieux dire, elles ne pouvaient tout simplement trouver place sur le plan de la pensée grecque. Pour obtenir la vérité il faut « tuer » les évidences : *justus ex fide vivit.* C'est le point de départ de ce que Kierkegaard appellera plus tard philosophie existentielle et qu'il opposera à la philosophie spéculative, que nous ont légué les Grecs. De là cette haine implacable que Luther a vouée à Aristote (1), de là les *sola fide* et

(1) E. Gilson cite (II, 222 et 278) quelques exemples de la façon grossière dont Luther traitait Aristote. Mais il ne faut pas oublier que Luther était le fils du moyen âge déclinant et que les écrivains du moyen âge s'exprimaient très crûment. Nous lisons par exemple chez Duns Scot : *quid Saraceni vilissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, expectantes, pro beatitudine quod porcis convenit scil. gulam et coïtum.*

servum arbitrium de Luther. La volonté asservie de Luther, c'est cet « assoupissement et enchantement surnaturel » dont nous parle Pascal. *Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt, quae tamen superanda sunt si modo salvari velis.* Lorsque l'homme et pour autant que l'homme met en eux son espoir de salut, notre savoir et nos vertus ne sont que *instrumenta et arma ipsius tyrannidis infernalis* (*h. e. peccati*) *hisque omnibus cogeris servire diabolo, regnumque ejus promovere et augere.* Ayant goûté aux fruits de l'arbre de la science, l'homme a perdu la foi et avec la foi, la liberté. Notre volonté est asservie par le péché, elle est paralysée, elle est plongée dans un « profond évanouissement » (Kierkegaard), elle est presque morte. Le savoir a livré l'homme au pouvoir des vérités incréées ou émancipées de Dieu, et les vertus témoignent tout simplement qu'il a échangé le *valde bonum* de Dieu contre *bonum et malum quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus* (c'est-à-dire les fruits de l'arbre de la science). Telle est la conséquence terrible et fatale de la chute du premier homme. Il ne peut plus échapper à ce sommeil de l'esprit qui est tout semblable à la mort. *Eritis scientes* a enchaîné son intelligence et sa conscience, imprégné et envoûté tout son être. L'homme aspire au savoir, il est persuadé que le savoir est la même chose que le salut. Il y a plus même : s'il se trouvait que le savoir ne fût pas le salut et que l'homme fût en état de choisir entre les deux, il préférerait le savoir au salut, comme l'a dit Clément d'Alexandrie. Tel était pour Luther le sens profond de toutes

les recherches de la philosophie scolastique. Mais allant plus loin encore, il devait reconnaître, terrifié, que tout homme, et lui-même, Luther, en premier, est au pouvoir du « tyran infernal », c'est-à-dire du péché et que non seulement il n'a pas la force de se débarrasser de cet envoûtement, mais que son être déchu continue à voir dans le *eritis scientes* et dans les « murs de pierre », les « deux fois deux quatre » et autres évidences introduites par *eritis scientes*, une solution, quelque chose de pacifiant et même de mystique. De là les attaques furibondes de Luther contre la raison et son savoir, contre la sagesse humaine et ses vertus.

E. Gilson dit (II, 221) : « Pour rencontrer un *de Servo arbitrio*, c'est à Luther qu'il faut en venir. Avec la Réforme apparaît pour la première fois cette conception radicale d'une grâce qui sauve l'homme sans le changer, d'une justice qui rachète la nature corrompue sans la restaurer. » Luther fut le premier en effet qui parla de la volonté esclave ; mais il en parla précisément parce qu'il avait vu que notre savoir était le péché originel et s'était convaincu qu'au lieu de s'efforcer de délivrer la volonté paralysée par le péché du savoir, la philosophie scolastique marchant à la remorque des Grecs, faisait tout ce qui était en son pouvoir pour enlever à l'homme toute possibilité de retrouver sa liberté originelle. Elle enseignait, en effet, que le savoir est le degré supérieur de la foi et que la sagesse fondée sur le savoir est la voie du salut ; elle se souciait donc de tout autre chose que de restaurer l'homme et de le guérir de son affreuse maladie ; elle lui affirmait que tout pouvait encore s'arranger avec de la bonne volonté et l'aide de la sagesse grecque. Or, aux yeux de Luther c'était là la preuve que notre volonté est non seulement asservie, mais qu'elle a perdu même le souvenir de ce que c'est que la liberté :

elle aime sa dépendance vis-à-vis des vérités éternelles, émancipées de Dieu, elle l'aime de cet amour dont il faut aimer uniquement Dieu, selon le grand commandement de la Bible. De cet « enchantement et assoupissement surnaturel » (pour répéter une fois de plus les paroles de Pascal) il n'y a de salut que dans une aide surnaturelle elle aussi. Notre savoir nourrit *istam belluam, qua non occisa homo non potest vivere.* Seule la folie de la foi qui ne s'enquiert de rien auprès de quiconque, peut réveiller l'homme de cette torpeur où il a sombré après avoir goûté des fruits de la science.

La doctrine de Luther sur la loi et la rédemption est liée à *sola fide* et au *de servo arbitrio.* Nous nous représentons que la loi existe pour diriger l'homme et le punir le cas échéant ; les Grecs recherchaient toujours et partout et nous ont enseigné à rechercher les lois pour s'y soumettre ; cependant l'Écriture nous fait entendre autre chose : quand Moïse se tenait sur la montagne en face de Dieu, il n'y avait pas de loi, quand il descendit de la montagne il gouverna le peuple au moyen de la loi. Là où est Dieu, il n'y a pas de loi ; c'est la liberté ; et là où la liberté n'est pas, Dieu n'est pas. La rédemption, selon Luther, consiste en ce que l'homme est délivré de la domination du péché, de la domination des vérités et des lois qui l'asservissaient ; la liberté de l'innocence, de l'ignorance lui est rendue, Le péché n'existe plus, non seulement dans le présent mais aussi dans le passé. « Dans un univers où le mal est un fait donné, dont la réalité ne saurait pas être niée », *Deus omnipotens ex nihilo creans omnia* dissipe par sa parole le principe fondamental de la pensée antique : ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été. *Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu*, écrit Luther, *quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adultor, fur, sacrilegus, blasphemus, etc. quo nullus major nun-*

quam in mundo fuerit (ad. Gal. II, 14). Quelques pages plus loin (in. 18), Luther explicite cette « vérité » bouleversante en une série d'images plus terrible encore car plus concrètes : *Deus miserit unigenitum filium suum in mundum at conjecerit in eum omnium omnia peccata, dicens : Tu sis Petrus ille negator, Paulus ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, in summa, tu sis persona, quae fecerit omnium hominum peccata.* Ces paroles de Luther ne sont pour la philosophie grecque et la philosophie médiévale que la pire des absurdités. Dieu ne peut surmonter le principe de contradiction, cela *non cadit sub omnipotentia Dei.* Dieu ne dispose pas d'une parole magique capable d'extirper du passé les péchés de Pierre, de Paul, de David et qui fasse en sorte que le péché originel, le péché d'Adam d'où ont découlé tous les autres péchés, n'eût jamais existé. *Veritates aeternae, veritates emancipatae a Deo* posent ici automatiquement une limite à la toute-puissance divine. Et il est encore moins admissible que les péchés de David, de Pierre, de Paul et même d'Adam ne soient pas leurs péchés, mais les péchés de Dieu, que Dieu se trouve être un criminel *quo nullus major nunquam in mundo fuerit.* Affirmer de telles choses, c'est défier et outrager la philosophie grecque et toute la sagesse grecque.

Cependant, la tâche des scolastiques, la tâche de la philosophie judéo-chrétienne consistait précisément à faire dépendre toutes les vérités du Créateur. Luther ne craignit pas d'obliger le plus inébranlable des principes, le principe de contradiction ainsi que la vérité évidente qui en découle (ce qui a été ne peut pas ne pas avoir été), à reculer devant la toute-puissance divine. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut guérir radicalement la nature de l'homme déchu, ce n'est qu'ainsi que

l'on peut détruire jusqu'à la racine le mal qui est entré dans le monde avec le péché et ramener les hommes vers le *valde bonum* divin, leur rendre la liberté, qui n'est pas la liberté de choisir entre le bien et le mal avec ses louanges et ses condamnations, mais la liberté de créer le bien comme le crée Celui qui a fait l'homme à son image. Peut-on dire que Luther parle de la grâce qui sauve l'homme « sans le changer, sans le restaurer » ? Et *restitutio in integrum* de l'homme déchu, complète et définitive, ne consiste-t-elle pas précisément en la restauration de sa liberté à l'égard des « vérités éternelles », en l'anéantissement du péché non seulement dans le présent, mais aussi dans le passé ? car tant que le péché existe dans le passé, il continue de régner dans le présent.

Ainsi donc Luther avec sa *sola fide* accomplit un effort fou, désespéré, pour réaliser cela même que la philosophie judéo-chrétienne considérait comme sa tâche essentielle. L'histoire, il est vrai, a fait le nécessaire pour que les hommes n'entendissent pas Luther comme ils n'ont pas entendu les autres penseurs qui aspiraient à créer une philosophie judéo-chrétienne sans tenir compte ni des problèmes, ni des principes, ni de la technique de pensée des Grecs, et qui osaient opposer la « foi » de Jérusalem au « savoir » d'Athènes pour le surmonter. Mais l'histoire peut-elle être considérée comme la suprême instance ?

X

L'histoire repoussa au second plan Luther, de même qu'elle avait repoussé Plotin, Tertullien, Pierre Damien et même Duns Scot. Athènes a triomphé de Jérusalem. Et si Descartes est devenu le père de la nouvelle philosophie, c'est uniquement parce qu'il s'adressait aux hommes (ainsi qu'il l'a avoué lui-même) sans tenir aucunement compte de la foi à laquelle ils appartenaient. C'est là le sens des paroles d'Hamelin, que Descartes est venu après les Anciens comme si entre eux et lui il n'y avait eu personne d'autre que les physiciens. Si les déclarations solennelles que nous rencontrons dans ses lettres — *omnis ratio veri et boni ab ejus* (*Dei*) *omnipotentia dependeat* (formule qui réunissait en soi le *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* de Plotin et le *omne aliud a Deo bonum quia Deo volitum et non e converso* de Duns Scot) — avaient pu se réaliser complètement dans sa philosophie, la philosophie moderne se serait définitivement détachée de celle des anciens et aurait été obligée de se poser ses propres problèmes, tout différents de ceux des Grecs, de trouver de nouveaux *πρῶται ἀρχαί* et de modifier radicalement toute la « technique de la pensée ». La vérité créée, la vérité dont le fils de l'Homme demeure toujours maître comme du sabbat, de même que le bien qui a pour source la volonté divine que rien ne limite, ce n'était pour les

Grecs que *contradictio in adjecto*, une impossibilité par conséquent, et, de plus, une abomination. L'idée d'une vérité créée nous ramène à cet état d'innocence et d'ignorance dont nous parle la *Genèse* et met fin à la philosophie rationnelle. Dans ses lettres, Descartes eut l'audace de proclamer une telle vérité uniquement parce qu'il était convaincu d'avance (*reservatio mentalis*) qu'elle ne l'obligerait en rien, ni lui, ni qui que ce soit. On peut en dire autant des scolastiques qui considéraient qu'ils avaient pour mission d'annoncer au monde une idée inouïe, l'idée d'une vérité créée. Descartes, de même que les scolastiques, ne pouvait pas ne pas comprendre que ce n'était là qu'un hommage indispensable rendu par le croyant à l'Écriture et qu'ayant rendu cet hommage en paroles il acquérait ensuite la possibilité et le droit de « penser » comme l'exigeait de lui sa conscience intellectuelle : *credo ut intelligam*. Il suffit de reconnaître rien qu'une fois la volonté illimitée du Créateur, puis, rien n'empêche d'accepter que *potentia absoluta* s'est transformée « de plein gré », définitivement, en *potentia ordinata* pour ne plus jamais se rappeler à notre souvenir. C'est ici que se manifeste tout particulièrement le pouvoir que la pensée grecque exerçait sur Descartes. *Ipse creator et conditor mundi semel jussit semper paret*, proclame Sénèque, répétant ce qu'on lui avait enseigné à Athènes. La liberté de commander était pour les Grecs inconcevable et haïssable ; ils n'admettaient que la liberté d'obéir : la liberté d'obéir était et demeure encore maintenant la condition de la pensée rationnelle et de la connaissance rationnelle. Dieu lui-même n'est autorisé à ordonner qu'une seule fois, après quoi Il obéit, tout comme les mortels. Pascal, si perspicace, s'aperçut de la chose ; rappelons-nous ses paroles célèbres : « Je ne puis pardonner à Descartes... », etc. De

même que les philosophes grecs, Descartes évitait soigneusement le *jubere* ; il le craignait instinctivement, y distinguant, et avec raison certes, une menace des plus dangereuses pour la pensée rationnelle. Et si l'on cherche la source de la philosophie de Descartes, on la trouvera non dans le divin *jubere*, mais dans l'humain ou métaphysique *parere*. *Apud me omnia fiunt mathematice in Natura* : voilà Descartes. Et c'est pourquoi la condamnation de Galilée le bouleversa à un tel point : « Je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, écrit-il à Mersenne... Je confesse que s'il (le mouvement de la terre) est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi ». Dans ses polémiques avec les incroyants, saint Augustin pouvait encore se rapporter à la Bible où il est dit que Josué arrêta le soleil ; et sur la foi de ce témoignage l'Église pouvait, elle aussi, repousser la théorie de Copernic. Mais il n'est déjà plus donné à Descartes de surmonter le *πολλὰ ψεύδονται* d'Aristote ; Josué qui arrête le soleil, ruine complètement les fondements de sa philosophie. Autrement dit, chez Descartes, de même que chez les Grecs, *potentia absoluta* de Dieu se rapporte à ce *semel jussit* qui, s'il a eu lieu, est traité par notre pensée comme n'ayant jamais existé et ne nous obligeant à rien. Descartes pouvait en toute tranquillité rendre à Dieu ce qui est à Dieu, car il savait pertinemment que César ne subirait de ce fait aucun dommage et recevrait intégralement ce qui lui appartient. De ce point de vue, on peut dire sans exagération que Descartes a devancé Kant : si l'on rapproche son *omnis ratio veri et boni ab omnipotentia Dei dependit* de son *apud me omnia fiunt mathematice in Natura*, on obtient la « critique de la raison pure » : la liberté se trouve installée dans le monde intelligible, tandis que notre monde est livré aux jugements synthétiques *a priori* que personne ne peut et n'a même

envie de surmonter. Si l'on veut, la critique de la raison est menée chez Descartes d'une façon plus radicale que chez Kant. Réveillé de son sommeil dogmatique par Hume ou par sa propre découverte des antinomies de la raison pure, Kant est obligé de reconnaître que l'idée de nécessité à laquelle la raison aspire si avidement, n'a aucune racine dans l'expérience et, par conséquent, dans l'être et qu'elle est un fantôme qui s'est emparé on ne sait comment de notre conscience. Il en conclut que les idées métaphysiques de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de la liberté ne peuvent être justifiées au moyen des démonstrations dont on se sert pour prouver les vérités des mathématiques et des sciences naturelles. Mais dans la *Critique de la Raison pratique*, la raison obtient une compensation presque complète : au lieu de l'idée de nécessité qu'on lui avait enlevée, on lui offre l'idée du devoir, de l'impératif, dont le caractère catégorique peut dédommager l'homme de la lourde perte qu'il a faite. Impossible de garder *ratio veri* et de le défendre contre la liberté, mais grâce à la raison pratique, *ratio boni* demeure inébranlable : Kant réussit à le maintenir contre toutes les attaques et « déduit » sa célèbre « loi » éthique, source et principe de la morale. Ses successeurs, cependant, ne pouvaient se contenter de cette compensation « presque » complète et oublier les pertes subies. Les plus durs reproches que Hegel fait à Kant se rapportent à la *Critique de la Raison pratique* : le « devoir » ne remplace pas le « nécessaire », même dans le domaine de l'éthique. Seule la « critique de la raison » telle que nous la trouvons chez Descartes peut satisfaire l'homme qui pense et fournir une base solide à la philosophie. Tout comme chez Kant, Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté sont transférés dans le monde intelligible ou plutôt inintelligible et qui n'a plus au-

cun rapport avec nous, la raison pratique ne fait plus qu'un avec la raison théorique et sur notre terre s'établit un ordre inébranlable qui *in secula seculorum* assure le « savoir » avec ses vérités éternelles, irrévocables. Mais ni Descartes, ni Kant ne s'arrêtent devant la question : d'où vient le pouvoir de la raison et de ses vérités éternelles? Encore moins songent-ils à ce que ce pouvoir apporte aux hommes. Ils n'ont même pas cru nécessaire de se demander, ne fût-ce que pour donner à leur investigation la perfection formelle et l'ampleur désirable, si la métaphysique doit être effectivement un savoir, une science, si le vrai but de la métaphysique et de tous ses prolégomènes ne consiste pas précisément dans la vérification des prétentions des vérités éternelles à régner sur l'homme et sur l'être tout entier? Or, c'était de cela précisément que devait avant tout se préoccuper la pensée judéo-chrétienne, à laquelle s'était révélée la vérité du Dieu unique, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.

Aucun des « philosophes chrétiens » influents des temps modernes, ni le dogmatique Descartes, ni Kant avec son criticisme n'ont même essayé de construire une philosophie ayant comme point de départ la vérité révélée : au contraire, tous, je le répète, s'attachaient exclusivement à expulser de notre monde la vérité révélée pour la reléguer dans un autre monde n'ayant aucun rapport avec le nôtre. Cette tendance s'exprime avec une force particulière dans la philosophie de Leibniz. Leibniz ne voulait pas se réveiller de son assoupissement dogmatique, pas même pour se rendormir ensuite plus profondément encore, à l'exemple de Kant ; il ne voulait pas non plus payer tribut à Dieu, ne fût-ce qu'en paroles, pour l'oublier ensuite et ne se souvenir que de César. Il ne fut pas donné à Leibniz de discuter avec Kant, mais chaque fois qu'il se rappelait ou qu'on lui rappelait le *omnis ratio veri et boni* de Descartes, lui d'ordinaire si réservé et si bien équilibré, perdait son calme et était comme hors de lui ; il faut croire que lorsqu'il disait : « Je ne méprise presque rien », ce « presque » se rapportait à l'interprétation qu'avait donnée Descartes de la toute-puissance divine. On peut discuter de tout d'un ton calme et respectueux, mais l'arbitraire illimité, que rien ne maîtrise, quand bien même il s'agirait de l'arbitraire de Dieu, n'est digne que de mépris. L'homme, l'ange, Dieu... tous doivent reconnaître également le pouvoir de la raison. « Car quel moyen y aurait-il de discerner le véritable Dieu d'avec le faux dieu de Zoroastre, si toutes les choses dépendaient du caprice d'un pouvoir abstrait sans qu'il n'y eût règle ni égard pour quoi que ce fût », écrit-il dans le *Discours* qui précède la *Théodicée* (§ 37). Et il répète la même chose dans les *Nouveaux essais* : « C'est par la raison que nous devons croire... sans cela pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des bramins » (Livre IV, chap. VII). Cet argument lui paraît absolument irrésistible. Quelques pages plus loin il déclare : « La révélation ne peut aller contre une claire évidence », et il explique aussitôt : « Parce que lors même que la révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec évidence que nous ne nous trompons pas en l'attribuant à Dieu. » Et, en effet, qu'est-ce qui nous guidera dans notre choix? Leibniz n'oublie qu'une chose : et si la raison choisit non la Bible, mais le Coran ou les anciens livres des brahmanes? Or, il aurait fallu songer à cette possibilité. Peut-être que la raison repoussera le Coran, mais il est certain que si on lui donne à choisir entre la Bible et les livres sacrés des brahmanes, elle préférera sans hésiter ces derniers, car la Bible ne craint pas d'entrer en conflit avec les évidences, tandis que

la sagesse des brahmanes se fonde sur ces évidences. Mais Leibniz ne tient pas compte de cela ; son argumentation lui paraît, je le répète, absolument irréfutable, comme à la plupart de ceux qui le lisent sans doute, et il ne perd jamais l'occasion de reprocher son attitude à Descartes : « C'est pourquoi je trouve encore cette expression de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble que ce ne sont que des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que de son essence », écrit-il dans le *Discours de métaphysique*. Après avoir rapporté dans la *Théodicée* (1, 2, § 185) les réflexions de Bayle sur Descartes et ceux de ses disciples qui considèrent que Dieu « est la cause libre des vérités et des essences», ainsi que l'aveu de Bayle qu'en dépit de tous ses efforts il n'est pas parvenu à comprendre cette idée de Descartes, mais espère « que le temps développera ce beau paradoxe », Leibniz, indigné, déclare : « Est-il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme que de lui faire souhaiter et de lui faire espérer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble que parce que Dieu le leur a défendu et qu'Il aurait pu leur donner un ordre qui toujours leur fait aller de compagnie. Le beau paradoxe que voilà ! »

J'espère que le lecteur ne me reprochera pas ces longues citations de Leibniz : de nouveau, et pour la dernière fois, nous voici devant la question fondamentale que se posait le moyen-âge et qui, du moyen âge, est passée dans la philosophie moderne et contemporaine, la question de la vérité créée. Leibniz qui connaissait la scolastique aussi bien que Descartes et qui, de même que Descartes, se pose dans tous ses écrits en champion fidèle du christianisme, est incapable organiquement d'accepter une vérité créée par Dieu. Une telle vérité lui paraît le comble de l'absurde ; et s'il s'était trouvé que l'Écriture fût destinée à l'annoncer aux hommes, il aurait renoncé sans la moindre hésitation à la Bible et au Dieu de la Bible. Même Bayle qui avait approuvé dans Descartes que *omnis ratio veri* dépend de la volonté de Dieu et que Dieu pouvait établir le principe de contradiction, mais qu'il pouvait aussi et peut le supprimer, Bayle lui-même, lorsqu'il arrive à la seconde partie de la formule de Descartes — *omnis ratio boni* dépend de Dieu — refuse de suivre Descartes. Il déclare avec une terreur non jouée qu'il est absolument impossible d'accepter cela, ni de l'admettre. Il faut tenir Dieu en laisse, sinon Il pourrait déclencher quelques catastrophes. Quant aux vérités éternelles incréées, c'est tout autre chose, bien entendu : elles ne feront jamais de mal à personne. D'où vient chez Bayle et chez Leibniz ce manque de confiance en Dieu, tandis qu'ils se montrent tout disposés à confier leur destin aux vérités éternelles, incréées ? C'est en vain que nous attendrons d'eux une réponse à cette question. Il y a plus même ! Leibniz qui nous protège avec tant de soin de l'arbitraire de Dieu, se montre prêt à accepter d'avance tout ce que les vérités éternelles apporteront avec elles : « Les anciens, écrit-il (*Théod.* I, 13, § 20), attribuaient la cause du mal à la matière qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de

Dieu indépendamment de sa volonté. » Peut-on dire après un tel aveu qu'en la personne de ses représentants les plus influents la philosophie moderne a conservé un lien avec le *Audi Israël* judéo-chrétien ? Ce que Leibniz nous affirme avec tant d'assurance, nous ramène à l'*intellectus separatus* d'Aristote ; sa pensée continue à chercher la vérité comme si entre les Grecs et lui il ne s'était rien passé d'important, de significatif.

Il faut encore ajouter ceci : ce que nous venons d'entendre de Leibniz constitue le point de départ de la philosophie de Descartes qui vivait avant Leibniz et de Kant qui considérait qu'il avait détruit le dogmatisme de Leibniz et de Wolf. Et tout cela avait été préparé par la philosophie scolastique. Ayant cité ce passage bien connu des *Confessions* de saint Augustin : *Unde est malum? An unde fecit ea, materia aliqua mala erat et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit in illa, quod in bonum non converteret. Cur et hoc?* (1,259) Gilson demande : « Mais comment Augustin excuserait-il un Dieu créateur d'avoir fait la matière mauvaise ou même de l'avoir laissée telle, si c'est telle qu'il l'a trouvée ? » Et en effet, comment saint Augustin avait-il pu admettre cela ? Mais on serait encore bien plus en droit de demander : comment Leibniz a-t-il pu « excuser » Dieu d'avoir créé de mauvaises vérités ou, s'Il ne les a pas créées et les a trouvées toutes faites, de les avoir conservées telles qu'elles étaient ? Cependant, ni saint Augustin, ni les scolastiques, ni Leibniz ne se posaient ces questions. Pour ce qui est de la matière, Dieu peut encore s'en faire obéir : Leibniz consent à admettre, ainsi que l'exigeait l'Écriture, que Dieu l'eût créée ; mais les vérités idéales, c'est tout autre chose ; les hommes et Dieu lui-même doivent s'y soumettre ; ici commence le domaine qui *non cadit sub omnipotentia Dei*. En même temps Leibniz se rend

bien compte que les vérités qui sont entrées dans l'entendement de Dieu en dehors de sa volonté, se trouvent précisément être la source du mal, la source de tous les maux, de toutes les horreurs de l'existence terrestre. Mais cela ne le trouble pas : il consent à tout, pourvu qu'il puisse « comprendre », pourvu qu'il puisse « savoir ». On ne saurait trop le répéter d'ailleurs : lorsqu'il émet de tels jugements, Leibniz n'exprime pas seulement son propre point de vue : ainsi jugeaient les anciens, ainsi jugeaient les scolastiques, et Descartes, et tous ceux qui sont venus après. Personne n'a jamais tenu compte du *omnis ratio veri et boni...*, etc. de Descartes, Descartes lui-même pas plus que les autres. S'il arrive aux historiens de la philosophie de s'en souvenir, ce n'est qu'en passant (Schelling et Hegel n'en parlent même pas dans leur cours d'histoire de la philosophie) ; mais la plupart du temps on n'y songe pas. Il est clair pour tout le monde que les vérités éternelles sont entrées dans l'entendement de Dieu sans lui en demander la permission et que Descartes lui-même ne pouvait penser autrement. Aucun philosophe cependant ne se permit d'affirmer aussi candidement et d'un cœur aussi léger que Leibniz que les vérités éternelles ou, comme il dit, les principes idéaux fussent la source du mal. Depuis les temps les plus anciens il était admis que la responsabilité du mal incombait à la matière ; mais il se trouve que le coupable n'est pas la matière, dont on parvient d'une façon ou d'une autre à se débarrasser(chez les Grecs la catharsis aboutissait à *τὴν ψυχὴν χώρις τοῦ σώματος εἶναι* — l'âme se délivre du corps), mais les principes idéaux auxquels on ne peut échapper. Leibniz et la philosophie médiévale enseignaient, il est vrai, que le mal qu'apportent les principes idéaux sera corrigé par Dieu dans un autre monde. Avec une « légèreté » véritablement

énigmatique, Leibniz développe longuement ce thème que si Dieu cédant aux exigences des vérités éternelles a été obligé d'admettre « ici » certaines imperfections, « là-bas » aucune imperfection ne subsistera plus. Pourquoi ? Les vérités éternelles et l'*intellectus separatus* qui les a enfantées et les conserve dans son sein, renonceront-ils dans l'autre monde à leur pouvoir de créer le mal ? Est ce que « là bas » le principe de contradiction et tout ce qu'il apporte avec lui cesseront d'être *noli me tangere* et délivreront le Créateur ? Il est difficile d'admettre que Leibniz, si perspicace, ait pu ne pas apercevoir cette question : mais ensorcelé par l'antique *eritis scientes*, il aspire à la γνῶσις, rien qu'à la γνῶσις, qui est pour lui le salut éternel. Le mal doit être « expliqué » ; c'est tout ce que l'on exige de la philosophie quelle qu'elle soit, judéo-chrétienne ou païenne : *credo ut intelligam*. En proie à une sorte d'enthousiasme, Leibniz proclame d'un ton inspiré : « Les vérités éternelles, objet de la sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces lois, ce juge, ne contraignent point : ils sont plus forts, car ils persuadent » (Théod. II, § 121). Les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu en dehors de sa volonté, sont inviolables à jamais, comme le Styx, plus que le Styx : elles ont « persuadé » Leibniz, elle nous ont persuadés tous. Comment nous ont-elles persuadés ? Par la « contrainte ». Quoi qu'elles nous apportent, nous ne nous permettrons même pas de discuter avec elles, nous accepterons tout, avec soumission et avec joie. Si elles proclament que le mal doit exister dans le monde, qu'il doit y avoir plus de mal que de bien, nous l'acceptons : comment pourrions-nous discuter avec elles, puisqu'elles ne se contentent pas de nous contraindre, mais nous persuadent ? Si elles avaient abouti à ce que le bien disparût complètement et à ce que le mal

demeurât seul dans le monde, cela aussi il eût fallu l'accepter, et si un jour cela se produit, nous nous soumettrons : leur pouvoir est illimité.

La théodicée de Leibniz se réduit en somme à ceci : se basant sur les principes idéaux, éternels, incréés, Leibniz montre que tant qu'ils existent et parce qu'ils existent, le mal doit nécessairement exister dans le monde. Sa théodicée n'est donc pas une justification de Dieu, mais une justification du mal, volontairement établi à jamais. Comment douter après cela que la « volonté » de Leibniz, que la volonté de l'homme qui « sait », soit esclave et qu'il s'agisse ici non *de libero* mais *de servo arbitrio*, « d'enchantement et d'assoupissement surnaturel » ?

Si Hegel avait eu tort de prétendre que le serpent biblique n'avait pas trompé l'homme avec son *eritis scientes*, au point de vue historique il avait eu parfaitement raison : les fruits de l'arbre de la science devinrent la source de la philosophie pour tous les temps. La pensée médiévale qui était née et s'était développée au sein des recherches religieuses les plus intenses, elle aussi fut incapable — et cela en dépit du génie indéniable de ses plus grands représentants — de surmonter la tentation de la connaissance rationnelle ; elle alla quérir la vérité auprès de l'*intellectus separatus* auquel elle soumit l'univers entier et son Créateur. La philosophie moderne s'est contentée de continuer et de parfaire l'œuvre de la scolastique : l'*intellectus separatus* (« Bewusstsein überhaupt » de l'idéalisme allemand) s'est installé chez elle aussi à la place du *Deus omnipotens, ex nihilo creans omnia* de la Bible. Lorsque Nietzsche proclama que nous avions tué Dieu, il exprima en somme la conclusion à laquelle aboutissait le développement millénaire de la pensée européenne.

Peut-on encore en ce cas parler avec Gilson de philosophie judéo-chrétienne? Je pense que oui. Mais pour la trouver il faut quitter la grand'route qu'a suivie le développement de la philosophie européenne. Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de nous en convaincre, l'histoire a conservé le souvenir d'une série de tentatives extrêmement remarquables et audacieuses pour opposer aux vérités éternelles que découvre la raison, la vérité créée de l'Écriture. Elles brisaient toutes avec la philosophie antique et avaient pour principe cette conviction que le savoir et la sagesse des Grecs fondée sur le savoir, étaient la conséquence de la chute de l'homme. De là le *De Servo Arbitrio* de Luther, de là « l'enchantement et l'assoupissement surnaturel » de Pascal. Le savoir ne libère pas l'homme, mais le rend esclave en le livrant au pouvoir des vérités aussi invincibles que le Styx, mais aussi pétrifiantes que le Styx. Et la sagesse fondée sur le savoir accoutume les hommes à aimer et à bénir les vérités du Styx. Ce n'est qu'en surmontant en soi la superbe (non l'orgueil, mais le faux orgueil), *hanc belluam qua non occisa homo non potest vivere* que l'homme acquiert la foi qui réveille son esprit endormi. C'est ce que signifie la *sola fide* de Luther. Luther de même que Pascal viennent en droite ligne de Tertullien qui avait renié tous nos *pudet, ineptum, impossibile*, et de Pierre Damien qui, à la suite de l'Écriture, avait eu l'audace de voir dans *cupiditas scientiae*, dans l'avidité avec laquelle notre raison aspire aux vérités générales et nécessaires (c'est-à-dire aussi inexorables que le Styx) la source de tous les maux et des horreurs de la vie terrestre. Mais le passé lointain n'a pas le monopole de ces penseurs solitaires ; le « scientifique » XIX^e^ siècle a donné Nietzsche, Dostoïevsky, Kierkegaard, qui refusaient de reconnaître les vérités éternelles du savoir

et la sagesse qui se fonde sur elles. La « volonté de puissance » de Nietzsche, son « par delà le bien et le mal », sa « morale des maîtres » qu'il oppose à la « morale des esclaves » et à travers laquelle transparaît déjà l'idée de la « vérité des maîtres » (de la vérité dont dispose comme du sabbat le Fils de l'homme) — ce sont des tentatives désespérées pour quitter l'arbre de la science et revenir à l'arbre de vie. Et telle est également le sens des écrits de Dostoïevsky : là où la philosophie rationnelle avec ses « deux fois deux quatre », ses « murs de pierre » et autres vérités éternelles découvre une source de paix, de calme et même de satisfaction mystique (les vérités éternelles ne contraignent pas seulement : elles nous persuadent, comme disait Leibniz), Dostoïevsky voit un principe de mort. Pour Kierkegaard, le double spirituel de Dostoïevsky, la philosophie spéculative est une abomination, précisément parce qu'elle attente à la toute-puissance de Dieu. La philosophie spéculative se prosterne devant les évidences ; Kierkegaard, lui, proclame la philosophie existentielle dont la source est la foi et qui surmonte les évidences. Il quitte Hegel, le célèbre *professor publicus* pour aller vers le penseur privé, Job ; il oppose à la raison des Grecs, l'Absurde : le commencement de la philosophie, ce n'est pas l'étonnement comme chez Platon et Aristote, c'est le désespoir (*De profundis ad te, Domine, clamavi*). Il remplace *credo, ut intelligam* par *credo, ut vivam*. Le modèle du penseur à ses yeux, ce n'est pas Socrate, selon l'aveu même de Kierkegaard le plus remarquable parmi les hommes qui aient vécu avant que l'Europe eût reçu l'Écriture, c'est Abraham, le père de la foi. Chez Abraham, la foi était une nouvelle dimension de la pensée que le monde n'avait pas encore connue, qui ne trouvait pas place dans le plan de la conscience ordinaire et qui faisait exploser

toutes les « vérités contraignantes » que nous soufflent notre « expérience » et notre « raison ». Seule une telle philosophie peut s'intituler judéo-chrétienne : une philosophie qui se propose non d'accepter, mais de surmonter les évidences et qui introduit dans notre pensée une nouvelle dimension, la foi. Car ce n'est qu'à ces conditions que se réalise, ainsi que s'y efforçait et devait s'y efforcer, selon Gilson, la philosophie chrétienne, l'idée du Créateur en tant que source et maître de l'être non seulement réel, mais idéal.

C'est pour cela que la philosophie judéo-chrétienne ne peut accepter ni les problèmes fondamentaux, ni les premiers principes, ni la technique de la pensée de la philosophie rationnelle. Quand Athènes proclame urbi et orbi : *Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*, Jérusalem entend à travers ces paroles : *Haec omnia tibi dabo si cadens adoraveris me* et répond : *Vade, Satana : scriptum est enim Dominum tuum adorabis et illi soli servies.*

QUATRIÈME PARTIE

LA SECONDE DIMENSION DE LA PENSEE

(Lutte et Spéculation)

Ces anciens et bienheureux sages qui étaient meilleurs que nous et se trouvaient plus près de Dieu.

Platon (Philèbe).

Ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται.

Une grande et ultime lutte attend les âmes.

Plotin, Enn. I. 6. 7.

I

Ignava ratio. — Mais la raison peut-elle ne pas être paresseuse? La paresse est son essence, de même que la lâcheté. Ouvrez un manuel de philosophie, et vous constaterez que la raison se vante même de sa soumission, de son humilité, de sa lâcheté. La raison doit « servilement » reproduire ce qui lui est « donné », et elle se reprocherait comme le plus grand des crimes toute tentative pour créer librement. Et nous autres nous devons à notre tour obéir servilement à tout ce que la raison nous dicte. Et voilà ce que l'on appelle « liberté »! Car celui-là seul est libre qui *sola ratione ducitur*. Ainsi enseignait Spinoza, ainsi enseignaient les Anciens. Ainsi pensent tous ceux qui veulent apprendre et enseigner. Et comme presque tout le monde apprend et enseigne, il se trouve que *ignava ratio* est en fait le maître du monde.

II

Deux mesures. — J'irrite les gens, dit-on, parce que je répète toujours la même chose. Telle était aussi la raison du mécontentement des Athéniens contre Socrate. On dirait vraiment que les autres ne répètent pas toujours la même chose. Non, il est évident que

cette irritation a une cause différente. Personne ne se fâcherait contre moi si les choses que je répétais étaient celles auxquelles on est habitué, qui sont admises depuis toujours et, par conséquent, compréhensibles pour tous et agréables. Il ne semblerait pas alors que je répète « la même chose », c'est-à-dire toujours le contraire de ce que l'on voudrait entendre. Tout le monde, par exemple, répète depuis des siècles, depuis Aristote : le principe de contradiction est un principe inébranlable, la science est essentiellement le libre examen, Dieu lui-même ne peut faire que ce qui a été ne fût pas, l'homme doit surmonter son être particulier, tout doit tendre à l'unité, etc. Et personne ne se fâche, tout le monde est très content et s'imagine que tout cela est nouveau. Mais si vous dites que le principe de contradiction n'est pas même un principe, que les évidences nous trompent, que la science craint le libre examen, non seulement on ne vous permettra pas de le répéter deux ou trois fois, mais on se mettra en colère dès vos premiers mots. Il faut croire que les gens s'irritent pour la même raison qui fâche un dormeur que l'on essaye de réveiller. Il a sommeil, mais on ne le laisse pas tranquille : « Réveille-toi ! » Pourquoi se fâcher cependant ? On ne peut tout de même pas dormir éternellement. Je ne compte certes pas parvenir à réveiller les dormeurs (je ne me fais nulle illusion à ce sujet), mais qu'importe ! L'heure viendra, et quelqu'un les réveillera, non par des discours, mais autrement, tout autrement ; et alors celui qui est appelé à se réveiller, se réveillera. Mais en ce cas, me demandera-t-on, qu'avez-vous à vous démener ? Oui, c'est vrai, je me donne de la peine, je me démène tout en sachant que je n'arriverai à rien et que ce que je ne puis obtenir se fera sans moi. Il est donc facile de me démontrer que je me contredis. Et il y a longtemps certes qu'on me l'aurait démontré

si les gens ne sentaient que cette démonstration non seulement ne me serait pas désagréable, mais me ferait au contraire grand plaisir. Or on ne convainc les gens d'erreur que pour leur causer un désagrément.

III

Le destin de Socrate. — Socrate fut empoisonné non parce qu'il avait inventé de nouvelles vérités et de nouveaux dieux, mais parce qu'il ennuyait et troublait tout le monde avec ses nouvelles vérités et ses nouveaux dieux. S'il était resté bien tranquille chez lui, s'il avait écrit des livres ou enseigné à l'Académie, on l'aurait laissé en paix, comme on a laissé Platon en paix. Il est vrai que Platon lui aussi faillit perdre la vie quand il tenta d'intéresser le tyran Denys l'Ancien à ses projets, mais il réussit à se tirer de ce mauvais pas. Quant à Plotin, jamais personne ne songea à porter la main sur lui ; les rois eux-mêmes le vénéraient, parce qu'il ne se préoccupait nullement de répandre sa philosophie, et même la cachait aux non initiés. Ce que nous dit Hegel du « destin » de Socrate est donc tout à fait arbitraire. La mort de Socrate ne résulta nullement de la rencontre de deux ordres d'idées opposés ; Socrate périt parce qu'il ne savait pas ou ne voulait pas se taire. Les hommes ont peur non pas tant des vérités, jeunes ou vieilles, que des prédicateurs de vérités. Car la vérité ne poursuit et ne trouble personne, tandis que les prédicateurs sont des gens très désagréables, en perpétuelle inquiétude et agitation et qui ne laissent personne en paix. Bref, Socrate fut condamné à mort parce qu'il empoisonnait l'existence des Athéniens (lui-même d'ailleurs dans l'*Apologie* se compare à un taon). S'il s'était contenté de se ré-

veiller lui-même ou de réveiller ses amis, on l'aurait laissé tranquille. On aurait même répété ses paroles sur le « vrai réveil ». Et c'est ce qui arriva à la fin : dès que Socrate disparut, tout le monde chanta ses louanges. On savait qu'il n'était plus dangereux, et les vérités silencieuses ne font peur à personne.

IV

L'HONNÊTETÉ INTELLECTUELLE. — L'honnêtet intellectuelle a conduit Spinoza et après lui Leibniz, Kant et tous les philosophes des temps modernes à la conviction que la Bible ne contient pas la vérité, qu'elle se réduit à une morale, que la révélation est une imagination fantastique, tandis que les postulats de la raison pratique ont une haute valeur et sont très utiles. Par conséquent? Par conséquent, direz-vous, il faut oublier la Bible et suivre Spinoza et Kant... Mais si l'on essayait pour une fois de conclure autrement, si l'on disait : « par conséquent », il faut envoyer au diable l'honnêteté intellectuelle pour se débarrasser des postulats de Kant et apprendre à parler à Dieu comme lui parlaient nos ancêtres! L'honnêteté intellectuelle consiste à se soumettre à la raison, non par crainte, extérieurement, mais de tout cœur. Elle est une vertu si le pouvoir de la raison est légitime? Et si la raison s'est emparée du pouvoir illégalement. Notre soumission à ses décrets n'est-elle pas alors un esclavage honteux? Personne ne veut parler de cela, ni même songer à cela. Et l'on se met en colère si quelqu'un se permet de soulever cette question. Tout au plus consentons-nous à interpréter la Bible et à la mettre d'accord avec Spinoza et Kant. Hegel parlait volontiers de la révélation, de l'incarnation de Dieu et de la religion absolue, et son honnêteté intellectuelle est hors de doute. Hegel pouvait trahir Schelling, mais il servait la raison de toute son âme et de tout son cœur.

V

LA VISION INTELLECTUELLE. — La vision intellectuelle aspire essentiellement à découvrir derrière les êtres vivants les principes éternels et immuables qui règnent sur l'univers. La pensée humaine la plus « libre » cesse de chercher et s'apaise, lorsqu'il lui semble ou (comme l'on préfère dire) lorsqu'elle se convainc qu'en sortant des limites de l'individuel, de l'arbitraire et du changeant, elle pénètre dans le domaine des lois immuables. C'est pourquoi tous les systèmes métaphysiques commencent par la liberté et aboutissent à la nécessité. Mais comme la nécessité, en général, ne jouit pas d'une bonne réputation, on s'efforce ordinairement de démontrer que cette dernière et suprême nécessité à laquelle aspire la vision intellectuelle, ne se distingue en rien de la liberté, autrement dit, que la liberté raisonnable et la nécessité sont une seule et même chose. Or en réalité ce n'est pas du tout la même chose. Raisonnable ou non, la nécessité est toujours la nécessité. Mais l'on appelle d'ordinaire « raisonnable » toute nécessité que l'on ne peut pas surmonter, — chose que l'on dissimule soigneusement. Et cela se comprend. Le besoin indestructible de vivre « selon sa propre volonté » est inhérent à l'âme humaine ; rien ne la fera renoncer à son rêve éternel. Mais une volonté raisonnable et, qui plus est, nécessaire, n'est pas « ma propre volonté » ; celle-ci

est quelque chose de tout différent. Ce qui importe à l'homme par-dessus tout au monde, c'est de « faire sa volonté », même si cette volonté est déraisonnable ou stupide. Et les arguments les plus éloquents, les plus convaincants, demeurent vains en ce cas. Certes, il n'est pas difficile d'acculer l'homme au silence, fût-ce à coups d'arguments (bien qu'il existe des moyens d'action beaucoup plus puissants), et comme nous le montre l'histoire, les arguments raisonnables ont toujours accepté toutes les alliances ; mais le silence n'est nullement un signe d'acquiescement. Il nous arrive souvent de nous taire parce que nous nous rendons compte de l'inutilité des discours ; nombre de gens d'ailleurs ne sont guère amateurs de discussion. Les philosophes (ou du moins les plus intelligents des philosophes) le savent bien. C'est pour cela qu'ils détestent tellement la foule (ils la « méprisent », disent-ils — cela fait plus noble), bien que la foule ne se permette que très rarement de leur répliquer. Les hommes écoutent, approuvent et agissent ensuite comme s'ils n'avaient rien entendu. Parfois même ils répètent ce qu'on leur a dit, ils le répètent continuellement, mais ils vivent, ils agissent comme il leur plaît : *video meliora, proboque, deteriora sequor*. N'est-ce pas étrange ? La liberté et la nécessité sont identiques, les systèmes qui soumettent la réalité à des lois idéales, sont vrais. L'homme reconnaît bien tout cela ; mais quand il passe à l'action, on dirait vraiment que la vision intellectuelle et ses essences idéales n'ont jamais existé. Qui donc a raison : les métaphysiciens qui recherchent les principes idéaux ou bien les simples mortels à qui leur instinct souffle que les principes idéaux viennent du malin, de même que toutes les explications mécanistes de l'univers et de la vie ?

VI

LES INTERROGATIONS. — Il nous semble qu'il est toujours bon d'interroger et que la route qui mène à la vérité est jalonnée d'interrogations. Nous demandons quelle est la vitesse du son, dans quelle mer se jette la Volga, combien d'années vivent les corbeaux, et ainsi de suite, sans fin, et nous obtenons à ces questions des réponses précises que nous considérons comme vraies. Et aussitôt nous en concluons : puisqu'à des milliers, à des millions de questions de ce genre nous avons obtenu des réponses contenant une certaine vérité, il s'ensuit que pour trouver la vérité il nous faut interroger. C'est pourquoi nous demandons si Dieu existe, si l'âme est immortelle, si la volonté est libre — à ces trois questions se réduit, selon Kant, toute la métaphysique — convaincus d'avance qu'en ce cas comme en tous les autres, nous n'obtiendrons la vérité qu'en posant des questions. Notre raison devance ainsi nos constatations, et nous en sommes très satisfaits : nos « connaissances » se sont élargies. Comme le prouve l'expérience quotidienne, ces sortes de cambriolages demeurent souvent impunis ; pas toujours cependant : quelqu'un intervient pour punir ; bien entendu ce n'est pas la raison qui sera punie (la raison est trop rusée ou trop idéale pour assumer une responsabilité quelconque), mais bien les naïfs représentants de la raison, les hommes : en dépit de leur insistance ils ne reçoivent aucune réponse à leurs questions ou bien ils obtiennent des réponses tout autres que celles qu'ils attendaient. Bien fait pour eux ! Qu'avaient-ils à questionner ? Comment peut-on remettre à quelqu'un ou à quelque chose son droit à Dieu, à l'âme, à l'immortalité ? Car en interrogeant nous renonçons à notre

droit, nous le remettons à quelqu'un. A qui? Qui donc est ce quelqu'un ou ce quelque chose qui nous a volé notre âme et notre Dieu? Et pourquoi ce quelque chose à quoi notre existence est parfaitement indifférente, à quoi tout est indifférent, s'est-il emparé du droit de se prononcer en dernier ressort au sujet de ce qui nous est plus important que tout au monde?

VII

UNDE MALUM? —D'où vient le mal? demande-t-on. De nombreuses théodicées, d'ailleurs peu variées, donnent à cette question des réponses qui ne satisfont que les auteurs de ces théodicées (les satisfont-elles?) et les amateurs de lectures distrayantes. Quant aux autres, les théodicées les agacent, et cette irritation est directement proportionnelle à l'insistance avec laquelle la question du mal poursuit chaque individu. Et quand cette question acquiert pour nous l'importance qu'elle eut par exemple pour Job, toute théodicée apparaît sacrilège. Toute tentative pour « expliquer » ses malheurs ne faisait que les aggraver aux yeux de Job ; il n'avait que faire des explications et des réponses, il n'avait que faire des consolations. Job maudit les amis qui sont venus le voir précisément parce qu'ils sont ses amis et parce qu'en leur qualité d'amis ils veulent « alléger » sa situation, pour autant qu'un homme peut venir en aide à un autre. Et c'est précisément ce « pour autant » qui est insupportable à Job. S'il est impossible de lui venir en aide, mieux vaut ne pas le consoler. Autrement dit, on peut demander (parfois, comme dans le cas de Job, cette question est inévitable) : d'où vient le mal? mais on ne peut répondre à cette

question. Et ce n'est que lorsque les philosophes comprendront que l'on ne peut répondre à cette question, ni à bien d'autres questions encore, c'est alors seulement qu'ils sauront que l'on n'interroge pas toujours pour obtenir des réponses, qu'il y a des questions dont la signification tient précisément à ce qu'elles n'admettent pas de réponses, parce que les réponses les tuent. Ce n'est pas très compréhensible? Qu'y faire! Prenez patience ; l'homme doit se résigner à des choses bien plus difficiles encore.

VIII

DE LA VÉRITÉ QUI CONTRAINT. — Celui-ci se demande comment la connaissance est possible, comment il se peut que quelque chose qui diffère essentiellement de nous, entre en nous. S'étant posé cette question, il ne se tranquillisera que lorsqu'il aura prouvé ou s'imaginera avoir prouvé que l'objet et le sujet de la connaissance ne diffèrent pas entre eux et sont au fond une seule et même chose, et que par conséquent l'impossible n'existe pas. Pourquoi la pensée que l'impossible existe le troublait-elle si fort et pourquoi trouve-t-il si rassurante la pensée que l'impossible n'existe pas? Et encore : pourquoi tient-il tellement à sa tranquillité, comme si la tranquillité était le plus grand des biens? Je ne me charge pas de répondre à ces questions et j'incline à croire qu'il n'y répondra pas non plus.

Celui-là a d'autres soucis. Il serait fort heureux d'apprendre que ce qui est possible n'est pas seul à exister et qu'il arrive parfois que l'impossible existe aussi. Mais la réalité le force à reconnaître, tout au contraire, non seulement que l'impossible n'existe pas, mais que nombre de choses parmi les choses possibles, n'existent

pas non plus. Il n'y aurait rien d'impossible en somme à ce que les hommes s'aiment entre eux ; or, dans la réalité, *homo homini lupus est*. Il n'y aurait non plus rien d'impossible à ce que les hommes, à l'exemple de certains animaux, vivent plusieurs siècles ; ou bien à ce qu'ils meurent quand ils le voudraient et non pas au jour et à l'heure fixés on ne sait par qui ou par quoi. Et bien d'autres choses encore de ce genre apparaissent à l'expérience irréalisables. Et cette soif de savoir absolu, qui tourmente l'humanité, demeure, elle aussi, irréalisable : nous savons fort peu, et ce que nous savons est relatif. La vérité dernière se dissimule sous des ténèbres impénétrables ; et cependant il n'y aurait rien eu d'impossible à ce que la vérité ne demeurât pas cachée aux hommes qui aspirent à elle avec tant d'angoisse.

Mais il arrive que la philosophie éprouve d'autres inquiétudes : Pourquoi ce qui est, se demande-t-elle, ne correspond-il nullement à ce que nous voudrions qui fût ? On me dira que ce n'est pas là une question gnoséologique. Mais si, c'est une question essentiellement gnoséologique, bien plus gnoséologique que celle dont nous parlions plus haut : comment est-il possible que ce qui n'est pas semblable à nous devienne l'objet de notre connaissance ? — Cette question apparaît fondamentale, essentielle, parce que nous sommes superstitieusement convaincus que le possible seul se réalise. Mais c'est là un préjugé que contredit l'expérience quotidienne elle-même. Cette expérience nous montre que si l'on combine dans une certaine proportion de l'oxygène avec de l'hydrogène on obtient de l'eau ; de l'oxygène avec de l'azote, de l'air. Or cela est évidemment impossible. Pourquoi l'oxygène et l'hydrogène donnent-ils de l'eau ? Pourquoi se combinent-ils en donnant naissance à un nouveau produit ?

Ou bien, pourquoi le résultat de leur combinaison n'est-il pas de l'air ? Tout cela est parfaitement arbitraire, tout cela n'est basé sur rien et, par conséquent, est impossible. La chimie est la science de l'arbitraire absolu qui règne dans la nature, la chimie part de ce principe que tout ce que l'on veut peut surgir de tout ce que l'on veut, mais avec cette restriction qu'il ne s'agit pas de notre volonté à nous autres hommes qui étudions la chimie, mais de la volonté de quelqu'un ou de quelque chose que nous sommes incapables même de nommer. Nous sommes contraints, que nous le voulions ou non, d'étudier la chimie, c'est-à-dire de connaître la volonté de ce quelqu'un ou de ce quelque chose qui agit comme il lui plaît. Mais on est en droit alors de demander : d'où vient que ce quelqu'un ou ce quelque chose (au fond tout le monde est convaincu que ce n'est pas un être vivant) commande et que nous soyons contraints de lui obéir ? Autrement dit : d'où vient la contrainte que possède la connaissance ? Pourquoi l'oxygène et l'hydrogène produisent-ils en se combinant de l'eau et non du pain, de l'or ou une symphonie ? Ou bien pourquoi l'eau est-elle le produit de l'oxygène et de l'hydrogène et non du son et de la lumière ? D'où vient la force irrésistible des vérités scientifiques et même des simples vérités empiriques ? Et comment se fait-il que les hommes qui se montrent si inquiets à l'idée que la moindre impossibilité puisse se glisser dans la réalité, constatent avec indifférence que cette réalité contient nombre de choses inadmissibles pour nous ? Il est, par exemple, beaucoup plus facile d'admettre la statue de Pygmalion, le soleil de Josué et tout le reste, que d'accepter que les Athéniens aient empoisonné Socrate. Et cependant nous sommes *contraints* d'affirmer le contraire : Josué n'a pas arrêté le soleil, Pygmalion n'a pas animé sa statue, mais les Athé-

niens ont empoisonné Socrate. Le plus incompréhensible de tout, c'est que les philosophes glorifient et bénissent cette contrainte qu'exerce la connaissance, et exigent que tous fassent de même (la théorie de la connaissance n'est autre chose en effet que la connaissance élevée au rang d'idéal, identifiée à la vérité). Eux qui s'agitent tellement à la pensée qu'une impossibilité quelconque puisse s'introduire dans la réalité, considèrent la contrainte qu'exerce la connaissance comme parfaitement raisonnable et légitime. Pourquoi ? Voilà ce que l'on ne peut comprendre. Ne faudrait-il pas avant tout se demander d'où vient cette contrainte ? Et qui sait ! si les philosophes tenaient davantage à l'impossible, si cette contrainte les troublait, s'ils la ressentaient comme une offense, peut-être que nombre de jugements considérés aujourd'hui comme nécessaires et, par conséquent, obligatoires pour tous, apparaîtraient absolument ineptes et ridicules. Et le summum de l'ineptie se trouverait être alors cette idée même d'une vérité qui contraint.

IX

La source des vérités métaphysiques. — *Ipse conditor et creator mundi semel jussit semper paret.* Le maître et le créateur du monde lui-même a ordonné une fois et obéit toujours, dit Sénèque, répétant à son ordinaire les paroles d'autrui. Mais si c'est ainsi, si Dieu n'a ordonné qu'une seule fois pour se contenter ensuite d'obéir à cet ordre unique, même en ce cas le fait qu'Il a ordonné ne fût-ce qu'une seule fois, est beaucoup plus important pour lui et pour nous que cette obéissance à laquelle il s'est astreint depuis.

Ce n'est pas l'obéissance qui caractérise la puissance de Dieu et son rôle dans l'univers. Les êtres les plus faibles, les objets inanimés du monde inorganique sont capables eux aussi d'obéissance. Et cependant notre connaissance se consacre exclusivement à l'étude des lois des phénomènes ; on dirait vraiment que la libre création est quelque chose de criminel, de honteux, et que les hommes et Dieu lui-même doivent ne plus y penser ou tout au moins ne pas en parler. Toutes les vérités pour nous découlent du *parere*, même les vérités métaphysiques. Et pourtant, l'unique source des vérités métaphysiques est le *jubere*, et tant que les hommes ne participeront pas au *jubere*, il leur semblera que la métaphysique est impossible. Kant ne s'est détourné de la métaphysique que parce qu'il avait entrevu en elle le terrible *jubere*, ce *jubere* qu'il a traduit (et avec raison) par un mot que tout le monde a en horreur : « l'arbitraire ».

X

L'absolu. — Le péché mortel des philosophes, ce n'est pas la poursuite de l'absolu : leur grand tort c'est que lorsqu'ils constatent qu'ils n'ont pas trouvé l'absolu, ils sont prêts à reconnaître pour absolu l'un des produits de l'activité humaine — la science, l'État, la morale, la religion, etc. Évidemment, l'État, de même que la science, de même que la morale et la religion, ont une très grande valeur ; mais pour autant seulement qu'ils n'émettent pas la prétention d'occuper le trône de l'absolu. La religion elle-même, si profonde et sublime qu'elle soit, n'est tout au plus qu'un vase destiné à contenir l'absolu, le vêtement, pour ainsi dire, de

l'absolu. Et il faut savoir distinguer ce trésor sacré du vase qui le recèle, sinon l'on risque de tomber dans l'idolâtrie. Mais les hommes ne savent pas ou plutôt ne veulent pas faire cette distinction. Les idoles leur sont, on ne sait pourquoi, plus proches, plus compréhensibles que Dieu. L'Écriture sainte parle beaucoup de ses choses-là. Les idoles séduisirent le peuple juif lui-même qui était appelé à révéler Dieu à la moitié du genre humain, et ce n'est que grâce aux efforts prodigieux de ses prophètes qu'il réussit à atteindre les hauteurs d'où l'on découvre la vérité.

XI

La nature et les hommes. — Les hommes, dit Spinoza, s'imaginent qu'ils ne constituent pas l'un des éléments ou l'un des chaînons de cet ensemble que l'on appelle la nature, et prétendent former au sein de cette nature une sorte d'État dans l'État. Ne serait-ce pas plutôt le contraire? Ne serait-il pas plus exact de dire que les hommes ont la sensation de n'être que les rouages infimes d'une énorme machine, et qu'ils ont complètement oublié que le monde avait été créé pour eux?

XII

Du doute radical. — Et pourtant, *Deus malignus* a trompé Descartes. Descartes avait besoin du *cogito ergo sum* pour sa théorie du *clare et distincte* en tant qu'indice de la vérité, autrement dit, pour sa théorie de la preuve; mais le *cogito ergo sum*

ne lui a rien donné en somme. Le doute de Descartes était une feinte : le philosophe a fait mine de douter de sa propre existence puis de l'admettre en s'appuyant sur les preuves qu'il avait découvertes. Hume a parfaitement raison : si Descartes avait réussi à pousser jusqu'au bout son « doute radical », il ne serait jamais parvenu à en sortir. S'il avait douté de l'existence de Dieu, tout aurait été fini, et les « preuves » ne lui auraient été d'aucun secours. Avec une prudence qui nous fait songer plutôt à un somnambule qu'à un esprit philosophique, Descartes dirige ses doutes sur cette vérité précisément que personne ne peut entamer. Et sur ce il crie victoire : les preuves triomphent du doute le plus radical; par conséquent, nous disposons de moyens suffisants pour atteindre la vérité. Mais il aurait dû raisonner autrement : je ne dispose pas de preuves de mon existence, mais je n'en ai pas besoin; par conséquent, certaines vérités, des vérités très importantes, se passent complètement de preuves. Descartes ne serait peut-être pas devenu en ce cas le « père de la nouvelle philosophie », mais il aurait obtenu quelque chose de bien plus important que le droit de prendre place dans le Panthéon des grands hommes.

XIII

Des métamorphoses miraculeuses. — Dans l'œil d'autrui nous voyons un fétu, mais dans le nôtre nous ne remarquons pas une poutre. Cela est exact. Chacun de nous a pu le vérifier plus d'une fois. Mais posons une autre question : comment se fait-il que nous apercevions dans l'œil de notre prochain le moindre fétu, et que nous ne voyions pas une poutre dans le nôtre?

L'explication la plus simple est d'alléguer notre imperfection, notre étroitesse d'esprit. Nous sommes en effet imparfaits et bornés. Mais peut-être existe-t-il une autre explication, « meilleure »? Peut-être que le fétu qui se trouve dans l'œil de notre prochain n'est qu'un fétu et restera toujours un fétu, tandis qu'il nous est donné de transformer miraculeusement la poutre la plus horrible qui se trouve dans notre œil en une chose utile, nécessaire, même belle. Et inversement, d'une façon toute aussi mystérieuse, c'est à dire miraculeuse, le fétu qui est dans notre propre œil peut subitement se mettre à grandir et à se transformer en une poutre monstrueuse, ainsi que cela a été conté dans l'Écriture (le prophète Élie). Mais on n'aime guère parler des métamorphoses miraculeuses, on n'y croit pas, aussi ne les aperçoit-on pas même là où elles existent. Et on ferait cependant bien de les remarquer. On ferait bien aussi de lire plus attentivement l'Écriture Sainte.

XIV

Dogmatisme et scepticisme. — Le dogmatisme est beaucoup plus proche du scepticisme que ne se le figurent ceux qui savent, d'après l'histoire de la philosophie, avec quelle violence ces deux écoles ont depuis toujours lutté entre elles. Pour les dogmatiques aussi bien que pour les sceptiques, l'essentiel est leur ἐποχή (suspension du jugement). Avec cette différence que le sceptique, quand il en a assez de dénouer le nœud gordien de l'être, déclare : nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir, inutile de tant se démener ; le dogmatique : je sais déjà tout ce qu'il faut savoir, acceptez ce que je sais et contentez-vous-en. Autrement

dit, et s'il est permis de se souvenir à cette occasion d'un dicton populaire russe : « Ce que l'homme sensé a dans la tête, le sot l'a sur le bout de la langue ». Ou, pour parler un langage philosophique : *explicite* et *implicite*. Que les dogmatiques soient plus intelligents que les sceptiques, cela ne fait aucun doute. Tout *explicite* est nécessairement quelque peu bête : impossible en effet de dire tout ce que l'on a sur le cœur, et ce n'est même pas utile d'ailleurs. Comme on rirait si au lieu de cacher soigneusement la source où il puise ses vérités, le dogmatique y amenait tout le monde. Il sait très bien que ses affirmations sont parfaitement arbitraires ; peut-être tient-il à son droit à l'arbitraire plus qu'à tout le reste (Platon par exemple, ou Plotin) ; mais il sait également que ce droit, il ne peut le garder que s'il parvient à dissimuler aux regards de tous ce qui lui importe le plus, et n'en dit jamais mot à personne. « Le plus important » se trouve au delà des limites du compréhensible et de l'explicable, c'est-à-dire au-delà des limites de ce qui peut être communiqué par la parole.

XV

Le minimum de métaphysique. — Les philosophes aujourd'hui tirent volontiers vanité de ce que leurs systèmes n'utilisent qu'un minimum de postulats métaphysiques. Les critiques de Kant ont évidemment fait leur œuvre. On n'aime pas la métaphysique, on n'a pas confiance en elle, on en a honte et on la fuit. Et s'il est impossible de la fuir, on essaye de se justifier en expliquant que l'on n'a été en rapport avec elle que parce qu'on ne pouvait faire autrement, et pour

autant seulement que cela était indispensable. Mais est-il vraiment si inconvenant d'entretenir des relations avec la métaphysique ? Les anciens métaphysiciens n'avaient nullement honte de la métaphysique et ne la fuyaient pas comme une personne de mœurs légères. Le « minimum » de métaphysique eût été à leurs yeux une limitation craintive et ridicule. Il est probable du reste que la métaphysique elle-même n'apprécie guère les gens timides et qui tiennent trop à leur réputation. Platon et Plotin qui étaient ses favoris, aspiraient au maximum de métaphysique. Aussi, tout en les critiquant et en les réfutant, continue-t-on cependant à les écouter.

XVI

LE MAXIMUM DE MÉTAPHYSIQUE. — A première vue la connaissance consiste en l'assimilation de quelque chose de nouveau et que l'on ignorait auparavant. En réalité, il ne s'agit nullement d'une simple assimilation. Avant d'assimiler, l'homme commence par « préparer » ce qu'il lui faut assimiler ; de sorte que ce qu'il s'assimile comporte toujours deux éléments : ce qui est donné à l'homme et ce que l'homme crée. Aussi, est-ce une erreur de considérer l'objet de la connaissance comme « existant par lui-même » (das Ansichseiende) ; mais une erreur plus grande encore est de croire que ce point de vue est ontologique. « Ce qui existe par soi-même », c'est-à-dire indépendamment de celui qui connaît, n'est pas du tout « ce qui existe véritablement ». Et lorsqu'on essaye de nous convaincre que « naturellement », c'est-à-dire avant toute théorie, l'homme s'oppose à l'objet qui est indépendant de lui,

et que la connaissance naturelle consiste en un effort pour « saisir » cet objet tel qu'il existe par lui-même, cette « description » de la connaissance naturelle est inexacte. De même, il est inexact de croire que la connaissance naturelle se rend compte que l'image de l' « objet » qu'elle crée, n'est pas l'objet lui-même mais le symbole seulement de cet objet indépendant de notre conscience. La « connaissance naturelle » n'a jamais songé à rien de pareil. Si l'on disait, non pas même à un primitif, mais tout simplement à un homme peu au courant des conceptions philosophiques, que l'image que nous nous faisons d'un objet n'est pas l'objet lui-même mais un ensemble de signes conventionnels qui diffèrent de l'objet réel autant, par exemple, que le mot diffère de la pensée qu'il exprime, si on lui disait cela il serait surpris et peut-être même épouvanté. Et, bien entendu, l'idée que les objets qu'il connaît *ne* sont pas indépendants de sa connaissance, lui paraîtrait beaucoup plus admissible que la théorie qui affirme que ces objets diffèrent totalement de l'image que lui en donne sa connaissance. La physique nous apprend que le son n'est pas le son, que la couleur n'est pas la couleur ; la chimie nous dit que l'eau n'est pas du tout de l'eau, etc... La philosophie va encore plus loin dans son effort pour soulever le voile de Maïa qui recouvre l'univers, et à la place de cet univers elle prétend installer comme « réellement existant » quelque chose qui ne ressemble pas à notre univers, quelque chose qui, en général, ne ressemble plus à rien du tout. Mais si nous demandons à un homme qui pense « naturellement » (autrement dit, qui ne connaît pas les théories et n'en a pas peur) : l'« être véritable » appartient-il à l'univers dépouillé que propose la philosophie et qu'elle déclare indépendant du sujet de la connaissance ou bien à cet autre univers rempli de sons, de

couleurs et de formes et à la création duquel le sujet de la connaissance a pris une part active? — l'homme répondra sans la moindre hésitation que l'essence du monde ne souffre nullement du fait qu'il lui est donné, à lui, homme, en tant que sujet de la connaissance, de participer à sa création, mais que si les objets de la connaissance, qui existent indépendamment de lui ou de qui que ce soit, sont tels que les représentent les philosophes, alors il ne reste plus rien ni de la « vérité », ni de l'« être ».

Le rôle de la théorie de la connaissance qui veut être le moins possible une théorie et aspire à pénétrer jusqu'à l'« être », consiste donc non pas à essayer de sauver ou de justifier l'indépendance de ce qu'elle nomme « das Ansichseiende », c'est-à-dire du monde dépouillé, mais à apprendre à voir l'essence de l'être dans cet univers qui a tout ce qu'il faut pour être apprécié et aimé. Ce qui existe véritablement doit être déterminé dans les termes de ce qui est véritablement important et possède une valeur véritable. Les Grecs le savaient ; mais nous autres, nous l'avons si bien oublié que lorsqu'on nous le rappelle, nous ne comprenons même pas de quoi il s'agit. Nous avons une telle confiance en notre pensée, nous sommes si bien persuadés que notre pensée à une dimension est la seule possible, que nous considérons presque comme une superstition la philosophie des Anciens qui, eux, avaient le sentiment d'une seconde dimension. Il est vrai que nous ne le disons pas ouvertement. Nous étudions les Anciens et nous avons pour eux le plus grand respect en paroles ; mais personne, je pense, ne répétera la phrase de Platon : les anciens et bienheureux sages qui étaient meilleurs que nous et se trouvaient plus près des dieux...

Nous sommes convaincus que les Anciens n'étaient

« bienheureux » que parce qu'ils étaient ignorants et que, par conséquent, nous leur sommes supérieurs et nous nous trouvons plus près de Dieu. Les Anciens se proposaient des buts « pratiques », tandis que nous cherchons la vérité d'une façon toute désintéressée. Nous voulons que notre pensée métaphysique soit scientifique, elle aussi ; or la science exige avant tout que l'homme renonce à la seconde dimension de la pensée et, comme suite à ce renoncement, qu'il soit prêt à chercher la vérité d'une façon purement théorique, c'est-à-dire passivement, avec une indifférence parfaite à l'égard de tout ce qui se présente, et en étant fermement résolu d'avance à tout accepter. Pour nous, la vérité non seulement philosophique mais aussi métaphysique est *adaequatio rei et intellectus* : nous devons accepter avec soumission tous les commandements de *res*, si monstrueux qu'ils soient. Si une *res* nous l'ordonne, nous admettrons que l'on a empoisonné un chien enragé ; et nous admettrons également (nous l'avons effectivement admis), sur l'ordre d'une autre *res*, que les Athéniens ont empoisonné Socrate.

Le plus grand des péchés de l'homme à nos yeux c'est de poser ses exigences et de manifester sa propre volonté : en faisant intervenir dans la pensée ses exigences et sa propre volonté (en tant que seconde dimension de la pensée), l'homme, selon nous, ne peut plus atteindre l'essence de l'être. Les Grecs voyaient les choses autrement (pas tous bien entendu) : ils sentaient que la soumission, l'acceptation obéissante de tout ce qui se présente, cachent à l'homme l'être véritable. Pour atteindre la vraie réalité il faut se considérer comme le maître du monde, il faut apprendre à commander et à créer. Là où nous ne distinguons qu'un caprice criminel et impie, là où manque toute « raison suffisante » et où, d'après nous, cesse toute possibilité

de penser, eux voyaient le commencement de la vérité métaphysique. Ils parlaient comme ceux qui « disposent du pouvoir », c'est-à-dire comme des êtres à qui une puissance suprême a accordé de manifester librement leur propre volonté, qui sont appelés à transformer cette volonté en vérité et à créer une nouvelle réalité.

Pour les Anciens, la métaphysique n'était pas la continuation de la science. Pour eux le dernier *ἀρχή*, la source dernière de la vérité se trouvait au delà des limites de la connaissance, et cette source n'avait rien de commun avec les principes sur lesquels se fonde la connaissance. Cela nous semble absurde, complètement fou. Nous voulons que la métaphysique soit une science et nous estimons que les Grecs se trompaient, qu'ils confondaient les problèmes théoriques avec les buts pratiques. Était-ce les Grecs qui se trompaient en introduisant la libre volonté dans la pensée métaphysique ou bien est-ce nous qui avons tort de soumettre la métaphysique à l'idée de nécessité? Qui est plus près de Dieu? Quoi qu'il en soit, parmi les philosophes grecs nous n'acceptons et ne comprenons qu'Aristote et les stoïciens ; les autres, nous les repoussons. Et c'est tout naturel : nous trouvons chez Aristote et chez les stoïciens un minimum de métaphysique, c'est-à-dire de cette libre volonté qu'il nous est impossible de concevoir, et un maximum de nécessité (Aristote était convaincu que *ἀνάγκη τι ἀμετάπειστον εἶναι* [1]), c'est-à-dire de cet ordre et de cette obéissance aux lois que nous comprenons si bien. Aristote lui-même cependant et les stoïciens n'échappent pas à nos corrections : nous les adaptons à nos besoins, bien

(1) La nécessité ne se laisse pas convaincre.

qu'ils aient déjà suffisamment corrigé leurs prédécesseurs.

Platon de même que Socrate s'efforçaient de pénétrer dans ces régions où se crée l'être et de participer eux-mêmes à cette création : telle était à leurs yeux la tâche de la métaphysique, cette *μελέτη θανάτου* (préparation à la mort), qui les conduisait des zones moyennes de l'existence humaine aux confins de la vie. Aristote et les stoïciens ne voulaient pas aller « aussi loin ». Ils acceptaient la nécessité et s'y adaptaient. Nous aussi, nous refusons de pénétrer dans ces régions. Nous sommes trop paresseux et trop craintifs pour vouloir nous approcher de Dieu. Il nous suffit de nous organiser tant bien que mal sur terre. C'est pourquoi nous avons une telle peur de « notre propre volonté », c'est pourquoi la nécessité nous paraît si aimable. Aussi considérons-nous le monde dépouillé par la science comme l'être véritable (minimum de métaphysique) et lui octroyons-nous le droit à une existence indépendante, tandis que nous appelons le monde réel un phénomène, une apparence, et l'expulsons de notre ontologie.

XVII

Le sens de l'histoire. — On cherche le sens de l'histoire, et on le trouve. Mais pourquoi donc l'histoire doit-elle avoir un sens? On ne pose jamais cette question. Et pourtant si quelqu'un la posait, il commencerait peut-être par douter que l'histoire dût avoir un sens, pour ensuite se convaincre que l'histoire n'est nullement appelée à avoir un sens, que l'histoire est une chose et que le sens en est une autre. Une chan-

delle mit le feu à Moscou ; Raspoutine et Lénine — qui eux-aussi n'étaient que des chandelles — mirent le feu à toute la Russie.

XVIII

La liberté de la pensée. — Notre pensée, enseignait Kant, — guide excellent et unique dans le labyrinthe de l'être — nous amène finalement à des régions où elle-même devient impuissante et inutile, où ne règne plus le principe de contradiction qui ne trompe jamais et qui fournit toujours des réponses n'ayant qu'un seul sens, mais là où règne l'antinomie qui exclue toute possibilité de réponse. Que faire alors? Kant dit : il faut s'arrêter, car ici plus rien ne nous intéresse : l'homme n'a plus rien à faire, plus rien à chercher là où les questions restent nécessairement sans réponse. On peut évidemment s'arrêter et la plupart des hommes s'arrêtent. Mais faut-il réellement s'arrêter? Et s'il ne le fallait pas? S'il se trouvait, au contraire, que l'homme est capable de « réapprendre », de se transformer, de se rééduquer de façon à se libérer du besoin d'obtenir des réponses n'ayant qu'un seul sens à toutes les questions? Si l'homme parvenait même à sentir que de telles réponses, bien qu'elles l'eussent consolé et même réjoui autrefois — sont en réalité la malédiction de son existence, cette vanité à laquelle les créatures sont assujetties malgré elles, soupirant et comme en travail jusqu'à ce jour? (Rom. VIII, 20-22). Kant oublia de penser à l'Écriture Sainte quand il médita sur les rapports qu'il peut y avoir entre la science et la métaphysique. C'est dommage! S'il s'en était souvenu, il aurait peut-être répondu différemment

à la question qu'il s'était posée. Peut-être ne lui aurait-il pas semblé que la métaphysique perd *sa raison d'être* puisqu'elle ne nous amène pas à des raisonnements généraux et nécessaires. Peut-être même aurait-il été amené à s'apercevoir que *la raison d'être* de la métaphysique était précisément de lui rendre sa liberté primordiale, et de rompre pour toujours les liens dont nous ont enchaînés les vérités générales et nécessaires.

Kant, ainsi que ses successeurs — Fichte, Schelling, Hegel — parlèrent souvent et avec enthousiasme de la liberté. Mais dès qu'ils se trouvaient en face de la vraie liberté, ils étaient terrifiés, ils se pétrifiaient comme s'ils avaient aperçu non pas la liberté, mais la tête de la Méduse entourée de serpents. Un savant ne peut se passer de raisonnements nécessaires, comment la métaphysique pourrait-elle y renoncer? On ne peut, en effet, ni discuter, ni prouver s'il n'y a pas de norme obligatoire. Les rapports mêmes entre les hommes deviennent impossibles, s'ils ne se soumettent à un principe unique également contraignant pour tous. Mais tout cela ne prouve qu'une chose : notre pensée s'est arrogée des droits qui ne lui appartiennent pas. Du fait que dans le domaine empirique l'idée de la vérité contraignante est la condition de la connaissance, on ne peut en aucune façon conclure qu'il en soit de même dans celui de la métaphysique. Tout comme le fait que la possibilité de contact entre hommes présuppose, selon des observations portant sur un très grand nombre de cas, la reconnaissance d'un ou de plusieurs principes fondamentaux communs à tous, ne justifie nullement cette conclusion : les contacts entre hommes ne sont possibles que si ceux-ci acceptent de reconnaître le pouvoir absolu d'une seule vérité. C'est exactement le contraire. Une telle exigence supprime souvent toute possibilité de

contact. L'église orientale s'est détachée de l'église occidentale uniquement à cause du *filioque* ; les catholiques n'ont en fait aucun contact avec les orthodoxes grecs, ils les haïssent même, bien que le catholicisme et l'orthodoxie grecque soient tous deux des religions chrétiennes. Je ne parle même pas de l'abîme qui sépare le christianisme de l'islamisme ou du bouddhisme. Non seulement le contact devient impossible : la nécessité imaginaire de s'incliner devant une vérité unique nous conduit à une haine éternelle ; les croisades existent encore de nos jours. Les hommes qui vivent les uns à côté des autres, se détestent et se méprisent mutuellement, et ils ne rêvent pas de « contact » avec leurs prochains, mais chacun veut soumettre l'autre, l'obliger à s'oublier, à renoncer à lui-même, à tout ce dont il a besoin, à tout ce qui lui importe. Nous pouvons évidemment affirmer qu'il n'y a pas de salut en dehors de notre vérité. Mais nous ne pouvons en aucun cas escompter qu'armés d'une vérité unique nous réussissions à approcher toutes les âmes humaines. Ici encore notre pensée nous trompe avec des promesses illusoires. De cette façon, au contraire, toutes les voies d'approches se trouvent coupées, et l'on obtient l'unité entre les hommes non pas par le contact, mais par la destruction de tous ceux qui pensent, sentent ou désirent autrement que nous.

On répondra qu'il est dangereux d'octroyer « la liberté » aux hommes. Meister Eckehardt enseignait que celui qui avait réussi à entrer en communion avec Dieu n'avait pas besoin de dogmes ; mais la liberté se révéla fatale pour Eckehardt : sans s'en apercevoir, de la cîme qu'il avait apparemment réussi à atteindre, il glissa au plan de la pensée courante, et il fit passer une idée abstraite pour Dieu. Quant à l'idéalisme allemand, qui doit beau coup à Eckehardt, il renia complètement

Dieu. Tout cela est parfaitement exact. Mais si Eckehardt ne sut se maintenir à l'altitude qu'il avait atteinte, si les idéalistes allemands revinrent au positivisme, c'est précisément parce que leur but ultime était d'atteindre à une vérité unique pour tous et parce qu'ils ne croyaient pas en la liberté.

XIX

Abraham et Socrate. — Quant Dieu dit à Abraham : « Quitte ton pays, tes amis et la maison de ton père et va dans le pays que je te désignerai », Abraham obéit et « partit sans savoir où il allait ». Et il est dit dans l'Écriture qu'Abraham crut Dieu qui le lui « imputa en justice ».Mais le bon sens juge tout autrement : celui qui va sans savoir où il va est un homme faible et léger, et une foi qui n'est fondée sur rien (or la foi est toujours fondée sur rien, car c'est elle qui veut « fonder »), ne peut être en aucune façon « imputée en justice ». La même conviction, clairement et nettement formulée et élevée au rang de méthode, règne dans la science qui est née du bon sens. La science en effet n'est la science que pour autant qu'elle n'admet pas la foi et exige toujours de l'homme qu'il se rende compte de ce qu'il fait et sache où il va. La philosophie scientifique, autrement dit la philosophie qui se sert pour la recherche de ses vérités des mêmes méthodes que celles qu'emploie la science dans la recherche des siennes, veut, elle aussi, savoir où elle va et où elle mène ses fidèles. Il ressort de là que la foi se distingue avant tout de la science par sa méthode.

Le croyant va de l'avant sans regarder à droite et à gauche, sans se demander où il va, sans calculer. Le

savant, lui, ne fera pas un pas sans regarder autour de lui, sans interroger, et il craint de bouger de place ; il veut savoir d'avance où il arrivera. Laquelle de ces deux méthodes nous conduit à la vérité ? On peut discuter là-dessus ; mais il est hors de doute que celui-là seul pourra atteindre la terre promise qui, comme Abraham, se décidera à aller sans savoir où il va. Et si la philosophie veut atteindre la terre promise (Kant lui-même, on se le rappelle, disait que la métaphysique devait découvrir à l'homme Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme), il lui faudra adopter la méthode d'Abraham et non celle de Socrate et « enseigner » aux hommes à marcher à tout hasard, sans calculer, sans rien prévoir à l'avance, sans savoir même où ils vont. Est-il possible que cette philosophie devienne celle de l'avenir ? Ou bien était-elle la philosophie d'une époque lointaine, la philosophie de ces anciens et bienheureux sages (pour employer une fois de plus les termes de Platon) qui étaient meilleurs que nous et se trouvaient plus près de Dieu ?

XX

Il arrive souvent à l'homme de se tromper, de croire qu'il sait une chose quand il ne la sait pas encore. Pour se garder des erreurs il a fallu chercher les « critères » de la vérité. L'un des critères les plus sûrs que les hommes aient trouvées, est la cohérence entre elles des diverses connaissances, autrement dit, l'absence de contradictions entre ces connaissances. L'homme cherche et trouve différents rapports entre les phénomènes, et l'existence de ces rapports lui garantit la vérité. Et peu à peu il s'imagine que son but n'est pas

de découvrir la vérité mais de créer autour de lui une atmosphère de concorde en quelque sorte, un ensemble de cohérences dont toute contradiction serait bannie. Et le voilà prêt à reconnaître comme « vérité » toute cohérence, même imaginaire, inexistante. Et il n'y a plus aucun moyen de lui faire lâcher cette idée. Impossible de le faire souvenir qu'il fut un temps où il savait lui-même que la vérité n'a absolument rien de commun avec la cohérence. Quand Platon se le rappelle, on l'accuse de sombrer dans le dualisme, dans la mythologie, d'autres disent même — dans le bavardage (Hegel). Tout au plus essaye-t-on de l'interpréter à la moderne : en réduisant, par exemple, son anamnèse aux jugements synthétiques à priori.

XXI

Les maîtres et les élèves. — La raison est *judex et princeps omnium*, selon l'expression de St Anselme de Canterbury. Il semble que la raison devrait se montrer satisfaite de telles marques de respect. Eh bien, non, cela ne lui suffit pas : la raison veut être le créateur, l'unique créateur de tout ce qui existe. Il y a lieu de croire que ceux qui ont lutté contre la raison ont toujours lutté au fond contre ses prétentions démesurées. Il ne suffit pas à la raison d'être le « prince » et le « juge du monde » : comme la vieille paysanne du conte russe, elle veut que le poisson d'or lui-même soit à ses ordres. Ce n'est pas une image, ce n'est pas une exagération, car c'est bien ainsi que les choses se passent en réalité. Sur beaucoup d'esprits les prétentions de la raison agissent d'une façon irrésistible : si elle exige notre obéissance, c'est donc qu'elle a le

droit de l'exiger. Mais il y en a d'autres à qui ces prétentions paraissent insupportables. Dans la vie de St Abraham de Smolensk il est dit que les maîtres « accablaient » les élèves. Et l'on raconte également de St Serge de Radonèje qu'il était « angoissé » par son maître. Les maîtres ne vivent en effet que des grâces de la raison, et les élèves qu'ils obligent à se soumettre à une toute-puissance inexistante, en sont accablés et angoissés.

XXII

La vérité et le mystère. — L'« initié » n'est pas un homme qui « sait », c'est à dire qui s'est emparé une fois pour toutes du « mystère ». On ne peut s'emparer une fois pour toutes du mystère ainsi qu'on le fait de la vérité. Le mystère surgit et disparaît, et quand il disparaît, l'initié n'est que le plus infime des infimes enfants de ce monde. Car les enfants ordinaires de ce monde ignorent complètement qu'ils sont infimes et s'imaginent même qu'ils valent beaucoup ; tandis que l'« initié » sait qu'il est infime ; et cette connaissance fait de lui le plus misérable des hommes, ainsi qu'en témoigne Pouchkine. Ainsi qu'en témoigne également St Bernard : *Pro his vero annis quos vivendo perdidi, quia perdite vixi, cor contritum et humiliatum, deus, non despicias.* Mais les hommes ne croient pas Pouchkine ; ils ne croient pas non plus les saints. Il leur faut vénérer les grands hommes et les saints. Or celui qui veut vénérer doit apprendre avant tout à ne pas voir : c'est un grand art.

XXIII

Clare et distincte. — Les cyniques étaient convaincus que la réalité aspire à la lumière, et ils ne craignaient pas de manifester leur conviction par les actes les plus répugnants. Cham lui aussi cherchait la clarté et la netteté, et il jeta les yeux sur la nudité de son père. Cependant, tous les philosophes étaient persuadés que la lumière est toujours bonne. Pourquoi donc traitaient-ils les cyniques de chiens et méprisaient-ils Cham ? Qu'est-ce qui les empêchaient de mettre tout en pleine lumière ? Ce n'est pas en vain évidemment que Socrate lui-même cherchait auprès de son démon à se protéger contre la netteté et la clarté : il y a des vérités qui ne veulent pas être des vérités pour tous, et on les extrait d'une source que personne ne pourra appeler lumineuse, même par métaphore.

XXIV

La foi et les preuves. — Henri Heine raconte qu'étant enfant il s'amusait à faire enrager son maître de français : quand celui-ci, par exemple, lui demandait comment on disait « la foi » en allemand, Heine répondait : « der Kredit ». Et aujourd'hui encore nombre de gens très sérieux, sans la moindre intention plaisante, en toute sincérité, identifient la foi et le crédit. Il leur semble en effet que la foi n'est autre chose que la connaissance, avec cette seule différence que celui qui a la foi fait crédit pour les preuves sous la promesse verbale qu'elles seront présentées en leur temps. Et personne ne voudra admettre que l'essence de la foi

et sa prérogative la plus admirable, la plus miraculeuse, consiste précisément en ce qu'elle n'éprouve pas le besoin de preuves, en ce qu'elle vit par delà les preuves. Ce privilège est considéré, tantôt comme un *privilegium odiosum*, tantôt, pis encore, comme un scepticisme mal dissimulé. Car qu'est-ce qu'une vérité qu'on ne peut imposer au moyen de preuves?

XXV

LA VÉRITÉ ET LA RECONNAISSANCE DE LA VÉRITÉ. — Quand un homme s'efforce de convaincre les autres de sa vérité, c'est-à-dire de rendre obligatoire pour tous ce qu'il a découvert, il se figure ordinairement qu'il est guidé par les motifs les plus élevés : l'amour du prochain, le désir de dissiper les ténèbres de l'erreur etc. La théorie de la connaissance aussi bien que l'éthique soutiennent ces prétentions : elles établissent en effet que la vérité est une, qu'elle est la vérité pour tous. Mais la théorie de la connaissance et l'éthique, de même que les sages charitables, discernent mal d'où provient le besoin qu'éprouve l'homme de faire en sorte que tous reconnaissent sa vérité. Non, il ne songe pas à ses semblables celui qui s'efforce d'amener tous les hommes à son unique vérité. Mais il n'ose pas, il ne peut pas accepter lui-même sa vérité tant qu'il n'aura pas obtenu sa reconnaissance, réelle ou fictive, par tous. Car il lui importe moins de posséder la vérité que d'obtenir l'acquiescement universel. C'est pourquoi la théorie de la connaissance et l'éthique se préoccupent tellement de limiter le plus possible les droits des questionneurs. Aristote déjà considérait toute curiosité « exagérée » comme un signe de mauvaise éducation. Cette façon

de récuser les gêneurs paraîtrait peu convaincante si les hommes tenaient plus à leur vérité qu'à l'acquiescement général à cette vérité.

XXVI

LE SECRET DE LA MATIÈRE. — La définition aristotélicienne de la matière comme *δυνάμει ὄν*, ce qui n'existe qu'en puissance, a joué un très grand rôle dans le développement des sciences, et il semble même qu'elle continue encore de diriger notre pensée.

L'existence potentielle de la matière nous fournit une explication naturelle des innombrables et si étranges transformations que nous constatons dans l'univers. La théorie atomique, la théorie des électrons, et même l'énergétique pure s'appuient sur l'idée que la matière n'existe que potentiellement ; autrement dit, que la matière est « rien », mais un rien d'où peuvent surgir et surgissent les choses les plus extraordinaires. Ni Aristote, bien entendu, ni aucun de ses élèves et de ses disciples n'ont jamais rien dit de semblable. L'idée que quelque chose, si infime, si insignifiant qu'il soit, pût naître du rien, était inacceptable, insupportable même pour Aristote et pour tous ceux qui l'ont suivi (et qui donc ne l'a pas suivi?). Le grand mérite d'Aristote a été précisément d'avoir réussi à « domestiquer », à « ennoblir » en quelque sorte cette idée folle, fantastique et qui cependant jaillit de tous les pores de l'être. Au lieu de dire : la matière n'existe pas, les choses naissent capricieusement d'elles-mêmes, en dépit de toute évidence raisonnable, Aristote dit : la matière est ce qui n'existe qu'en puissance. Le terme « en puissance » a englouti et parfaitement digéré, semble-t-il, le capri-

ce, l'arbitraire et jusqu'aux évidences outragées. Grâce à cette formule magique, l'énigme a cessé instantanément d'être une énigme, le fantastique s'est transformé en naturel. La matière n'existant que potentiellement, il est possible d'en faire surgir tout ce que l'on veut : c'est en cela précisément que réside la signification du terme « n'existe qu'en puissance ». L'énigme est disparue, dis-je ; elle est enterrée, et à jamais, semble-t-il. Inutile désormais de demander en vertu de quel miracle toutes les choses extraordinaires que nous voyons autour de nous peuvent surgir d'une matière inexistante, et comment il se fait que de cette même matière naissent des choses aussi différentes les unes des autres que la poussière de la route ou une mare puante, d'une part, et Alexandre le Grand ou le sage Socrate, d'autre part. La formule magique est trouvée : la matière ne possède l'être qu'en puissance, par conséquent nous sommes garantis, nous obtiendrons toutes les réponses à toutes les questions.

On a raison de dire que notre pensée doit tout à Aristote. Il savait en effet comment il fallait s'y prendre pour tuer le mystère. Et cependant, le mystère n'est pas mort et ne mourra jamais : il a fait semblant seulement d'être mort. Et à côté de la pensée « naturelle » qui se satisfait des « explications » simplifiées d'Aristote, dans l'âme humaine persistera toujours cette inquiétude qui cherche et trouve ses « vérités ».

XXVII

La connaissance et les trésors. — D'après Aristote, comme on le sait, le « fortuit » ne peut être objet de connaissance. Pour plus de clarté, il cite l'exemple

suivant (Met. 1025 — 30 et la suite) : En creusant la terre pour planter un arbre, un homme tombe sur un trésor. Il est évident que cela ne s'est pas produit par nécessité, et il est évident aussi que de telles choses n'arrivent pas constamment. Ainsi donc le trésor est ce « fortuit » qui ne peut être objet de connaissance et éveiller notre intérêt scientifique. La raison humaine, le besoin humain de savoir, et la science, fille de ce besoin et de la raison, n'ont rien à faire ici. Cependant, l'homme a découvert un *trésor*, Aristote le dit lui-même ; ne s'agit-il pas de s'en emparer au plus vite ? Il est question d'un trésor, je le répète, et non pas d'un ver de terre ou d'une souche pourrie. Il peut arriver à l'homme, il lui est arrivé parfois, de mettre ainsi par hasard la main sur quelque chose de bien meilleur encore qu'un trésor. Il est en train de labourer son champ et soudain il découvre une source d'« eau vivante » ; ou bien le soc de sa charrue brise la boîte de Pandore profondément enfouie dans la terre, et voilà que tous les maux que renfermait cette boîte s'en échappent et se dispersent à travers le monde. C'est un hasard aussi. Et comme c'est un hasard, la science et la pensée n'ont rien à y voir. Il nous faut « simplement » accepter, dans le premier cas, les avantages, et, dans le second cas, les désagréments qui en résultent, et diriger notre attention sur ce qui arrive nécessairement et constamment ou du moins souvent. On ne peut poser de questions au sujet de la boîte de Pandore ou de la source d'eau vivante ; on ne peut même y penser, puisqu'on les a trouvées par hasard, c'est-à-dire non pas en les cherchant « méthodiquement », mais uniquement parce qu'on les a rencontrées sur son chemin. Ce qui doit déterminer nos recherches, ce n'est pas l'importance de la chose et sa valeur, mais les conditions dans lesquelles elle nous apparaît. Si elle a été découverte ré-

gulièrement, si elle se répète avec une certaine constance, alors cherchons, étudions-la. Mais si, comme le trésor de l'exemple d'Aristote (qu'est-ce qui a donc poussé Aristote à parler d'un « trésor »? N'aurait-il pu aussi bien dire : « une pierre »?) ou la boîte de Pandore et l'eau vivante de mes exemples, l'objet, si important, si précieux soit-il, se permet de surgir devant nous capricieusement, sans souci des règles ou même à l'encontre de toute règle, alors pour rien au monde nous n'admettrons qu'il fasse partie du stock de nos vérités. Or comme les trésors se découvrent toujours « par hasard », et qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir de théorie pour la recherche et la découverte méthodiques des trésors, on en tire cette conclusion inattendue mais qui paraît à tous indubitable : les trésors n'existent pas. Les sources d'eau vivante n'existent pas non plus. Ainsi raisonne tout le monde. Et l'on est si bien habitué à ce raisonnement que l'on ne remarque pas qu'il ne satisfait nullement même aux exigences de la logique élémentaire. Du fait que les hommes ne découvrent les « trésors » que « par hasard », il ne s'en suit pas du tout que les trésors n'existent pas. On ne peut « déduire » qu'une chose de ce fait, c'est que celui à qui il est donné de découvrir un trésor doit renoncer aux recherches méthodiques et se confier au hasard. Les hommes ont eu parfois cette audace. Je pense même qu'il est arrivé à tout homme, au moins une fois dans sa vie, d'avoir plus confiance dans le hasard que dans la nécessité raisonnable. Mais on se garde bien de l'avouer. Impossible de tirer du « hasard » une théorie, autrement dit, quelque proposition qui vaille pour tous et toujours. De sorte que quoi qu'on fasse, quoi qu'on dise, les hommes continueront comme par le passé à ne chercher et à ne trouver que ce qui arrive par nécessité ou du moins souvent, et ils affirmeront

toujours que non seulement les révélations mais aussi les trésors n'existent qu'en imagination.

XXVIII

DES SOURCES DES « CONCEPTIONS DU MONDE ». — L'apparition de l'homme sur la terre est une audace impie. Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance ; et l'ayant créé, Il le bénit. Si vous acceptez la première de ces deux thèses, votre tâche philosophique sera la *catharsis*, autrement dit, vous vous efforcerez de tuer en vous votre être particulier, votre « moi », comme l'on s'exprime d'ordinaire, et vous aspirerez à vous dissoudre dans l'idée « suprême ». Le problème fondamental pour vous sera le problème éthique, et l'ontologie sera un dérivé en quelque sorte de l'éthique. Votre idéal deviendra le royaume de la raison auquel ont libre accès tous ceux qui sont prêts à renier le primordial *jubere* et voient le destin de l'homme dans le *parere*. Si, au contraire, vous acceptez la seconde thèse, les fruits de l'arbre de la science du bien et du mal cesseront de vous tenter, vous aspirerez à ce qui est « par delà le bien et le mal » ; l'*anamnèse*, le souvenir de ce que contempla au Paradis votre ancêtre Adam, ne cessera de vous troubler, les hymnes à la gloire de la raison vous paraîtront ennuyeux, et au milieu de nos évidences vous vous sentirez comme en prison. Platon se sentait enfermé dans une grotte, Plotin avait honte de son corps, les hommes de la Bible avaient honte et peur de leur raison. On a tous les motifs de croire que Nietzsche s'est détourné du christianisme, parce que les chrétiens instruits par Aristote et les stoïciens, ont complètement oublié le primordial *jubere* et ne se souviennent que du *parere*

qui l'a suivi. C'est pourquoi Nietzsche parlait de la morale des esclaves et de la morale des maîtres. Il aurait pu, il aurait dû également parler de la vérité des maîtres (des hommes à qui il est donné de commander) et de la vérité des esclaves (de ceux dont la destinée est d'obéir). Je pourrais aussi citer à ce propos Dostoïevsky, mais personne ne me croiera. Tout le monde est convaincu en effet que Dostoïevsky n'a écrit que les quelques dizaines de pages consacrées au staretz Zossima, à Aliocha Karamazov, etc., et les articles du *Journal d'un écrivain* où il expose les théories des slavophiles ; quant à la *Voix souterraine*, quant à la *Douce*, au *Rêve d'un homme ridicule*, quant aux neuf dixièmes en général de ce qui compose les œuvres complètes de Dostoïevsky, tout cela, ce n'est pas lui qui l'a écrit, mais un certain « personnage au visage rétrograde », et uniquement pour permettre à Dostoïevsky de le couvrir de honte. Si profonde est notre foi en *parere* (c'est ce que nous exprimons en affirmant que tout se passe « naturellement »), si grande est notre crainte de tout ce qui ne fût-ce que de loin rappelle le *jubere* (le miraculeux, le surnaturel) !

XXIX

LE CHANGEMENT ET LE TEMPS. — Comme les grands penseurs se trompent étrangement parfois ! La fragilité des choses terrestres a toujours été un sujet de trouble et d'angoisse pour les hommes : tout ce qui a un commencement a une fin. Parmi les philosophes importants de l'Antiquité il n'y en a guère qui n'aient réfléchi sur la fin inéluctable de tout ce qui est né. Mais tous ceux qui ont médité sur cette question, ont établi

on ne sait trop pourquoi un lien si étroit entre l'idée de la mort et celle du changement que ces deux idées à présent n'en font plus qu'une : ce qui change parait maintenant aussi insignifiant, aussi misérable que ce qui est condamné à mourir. Pourquoi ? Il n'y a rien de mal dans la faculté que possèdent les choses de changer. En quoi donc est-ce un mal que Jules César ait été d'abord un enfant, puis un adolescent, puis un homme fait ? Eût-il été préférable qu'il fût resté tout au long de son existence tel qu'il sortit du ventre de sa mère ? Il est clair que le changement n'a rien de mal en lui-même. Ce qui est un mal, c'est que les choses et les hommes changent souvent tout autrement que nous ne le voudrions. Les années rendent le vin meilleur mais parfois elles l'aigrissent. Et l'homme change lui aussi ; il change, et le voilà qui se transforme en un vieillard, faible, cacochyme, radoteur. C'est pourquoi les jeunes gens ne sentent pas combien le temps est limité ; ils se baignent dans son infini ; non seulement derrière eux, leur semble-t-il, mais devant eux aussi s'étend une immensité sans limite : on peut donc dépenser sans compter. Ils ont même l'impression que le temps s'écoule trop lentement et ils hâtent sa course. Ils sentent que des changements les attendent, ils espèrent que ces changements seront bienfaisants, et ils voudraient qu'ils se produisissent le plus vite possible. Les vieillards, eux, voient les choses tout autrement : le temps vole trop vite à leur gré. Chaque jour qui se lève leur apporte de nouvelles peines : il « les appelle et les rapproche du tombeau », comme « chantait » à la fin de sa vie Derjavine. Mais les vieillards, tout comme les jeunes gens, n'ont rien contre les changements et la course du temps : ce qui attriste les premiers et réjouit les seconds, ce n'est pas le fait même qu'ils sont sujets aux changements, c'est le ca-

ractère de ces changements. Si la vie était encore plus ondoyante qu'elle ne l'est maintenant et recélait la possibilité de surprises encore plus inattendues, mais si ces changements et ces surprises ne menaçaient pas l'homme de maux divers, il ne viendrait à l'idée de personne de se lamenter sur l'instabilité de l'être et de chercher le permanent par delà les changements. Or, maintenant non seulement on le cherche, mais on voit dans le stable, dans le permanent, l'idéal, Dieu lui-même. Car ce n'est pas Spinoza qui a inventé *Amor erga rem aeternam*. La philosophie cultive *res aeterna* depuis des temps immémoriaux. Les hommes ont une telle peur des maux possibles que recèlent selon eux les changements, qu'ils sont prêts à renoncer à tout ce qui change et à *déifier* finalement ce qui reste toujours égal à lui-même, ce qui n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, quand bien même ce ne serait qu'une chose inanimée, morte : et en effet, l'inanimé, le mort ne change pas... Or il se peut que toutes nos terreurs soient vaines, il se peut que notre pensée nous trompe, cette pensée qu'aiguillonne toujours la peur, cette pensée que nourrit la peur. Il se peut que le lien entre le changement et la fin, la mort, que nous observons dans les conditions de notre existence et que notre pensée épouvantée a élevé au rang d'une vérité *a priori*, immuable, que ce lien, dis-je, ne constitue nullement une loi ou une règle générale disposant d'un pouvoir absolu sur les hommes. Dans d'autres conditions, peut-être — quand ce seront les hommes qui se feront obéir par les lois et non plus les lois qui obligeront les hommes à leur obéir, et quand la « pensée » humaine disposera de nouveau des droits qui lui avaient appartenu jadis — il apparaîtra que les changements et l'écoulement continu de l'être ne nous conduisent pas nécessairement à la mort et en

général, ne nous menacent d'aucune catastrophe. *Amor erga rem aeternam* ne doit donc pas être considéré ainsi que se le figuraient Spinoza et ses prédécesseurs, comme la seule réponse que nous puissions faire aux questions que nous pose la vie. Mais pour que nous soyons capables d'entrevoir ne fût-ce que vaguement la possibilité de cette nouvelle dimension de la pensée, il faut que nous ayons le courage de chasser nos terreurs habituelles et que nous cessions de prêter l'oreille aux *a priori* de tout genre que nous souffle la raison. Et alors, « il n'y aura rien d'impossible pour nous. »

XXX

De l'utilité de la philosophie. — Les hommes croient si peu à la possibilité de participer ne fût-ce que partiellement à la vérité dernière, que la soif de connaître la plus profonde, les recherches les plus sincères, lorsqu'elles dépassent certaines limites, ne font qu'exciter leur irritation et leur colère. Avant vous personne n'a rien trouvé et après vous l'on ne trouvera pas davantage ; pourquoi donc s'inquiéter et troubler l'équilibre des autres ? Car toute recherche commence par l'inquiétude et finit par le déséquilibre. On peut bien entendu s'intéresser aux problèmes métaphysiques et s'en occuper, mais à condition de ne pas lier à eux notre propre sort ou celui de l'humanité. Les systèmes métaphysiques doivent être construits de telle façon qu'ils ne fassent pas irruption dans la vie et n'ébranlent pas l'ordre d'existence établi. Ou mieux encore : de façon à ce qu'ils bénissent et sanctifient l'ordre établi. Et quand il se trouve un homme pour déclarer que la métaphysique peut découvrir une vérité nouvelle et transformer complètement

la vie, tout le monde se jette sur lui. La métaphysique doit être utile à la société, de même que la science et que l'art, de même que la religion. Une métaphysique inutile, une religion inutile — quelqu'un a-t-il jamais baptisé de la sorte l'objet de ses dernières aspirations? Et cependant, tous ceux qui cherchent, savent depuis toujours et sans le moindre doute que la métaphysique ne peut être utile, et qu'il n'y a rien de plus terrible que de tomber entre les mains de Dieu. Mais on ne parle pas de cela, ou très rarement. La religion du Dieu crucifié elle-même s'efforce d'imiter les systèmes métaphysiques, et les chrétiens oublient presque toujours, bien qu'ils portent une croix sur la poitrine, que le Sauveur du monde s'est écrié du haut de la croix : Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Il leur semble que le Sauveur devait connaître ce désespoir terrible, mais que les hommes, eux, peuvent s'en passer. Les hommes ont besoin d'une métaphysique qui console et ordonne l'existence, et d'une religion qui elle aussi console et ordonne l'existence. Mais personne ne se soucie d'une vérité dont on ne sait d'avance ce qu'elle nous apportera, ni d'une religion qui nous mène dans des contrées inconnues. D'autant plus que très rares, je le dis encore une fois, sont ceux qui admettent que la religion et la métaphysique puissent nous conduire vers quoi que ce soit de bon : tout le monde exige que la religion et la métaphysique soient visiblement, indubitablement utiles ici-même, sur les plages du temps.

XXXI

DES LIMITES DU POUVOIR DES PRINCIPES D'IDENTITÉ ET DE CONTRADICTION. — Si nous nous avisons d'affirmer que l'idée est lourde, les principes d'identité et de contradiction s'en mêlent aussitôt et opposent leur veto : c'est impossible, déclarent-ils. Mais quand nous disons que Socrate a été empoisonné, ces deux principes n'interviennent pas. Est-il possible qu'il y ait une réalité où les principes d'identité et de contradiction restent indifférents et inactifs lorsque les idées deviennent pesantes, mais se cabrent quand on tue les justes? Si une telle réalité est possible, ces principes ne sont pas des principes, mais de simples « organes exécutifs », et leur rôle est tout différent de celui qu'on leur reconnait d'ordinaire. On dira : comment *savoir* si une telle réalité est possible ou impossible et s'il nous est donné de pénétrer dans cette réalité? Oui, voilà le *hic* : comment savoir? Evidemment, si vous demandez : une telle réalité est-elle possible? On vous répondra qu'elle est impossible, que les principes d'identité et de contradiction ont toujours régné autocratiquement et régneront toujours sur le monde, qu'il n'y aura jamais d'idées lourdes et que l'on continuera à tuer les justes. Mais essayez de ne rien demander à personne! Serez-vous capable de réaliser ainsi ce libre-arbitre que vous promettent les métaphysiciens? Ou pour mieux dire : voulez-vous ce libre arbitre? Il semble bien que vous n'en ayez guère envie, que la « sainte nécessité » vous soit plus proche, plus chère et qu'à la suite de Schelling vous voyiez dans la « Herrschaft » la source de tous les « Herrlichkeiten ».

XXXII

LA VÉRITÉ HUMAINE ET LE MENSONGE DE DIEU. — Descartes affirmait que Dieu ne peut être trompeur, que le commandement : « Tu ne dois pas mentir »,

Dieu l'observe lui aussi. Cependant Dieu trompe l'homme, c'est un fait. Il montre à l'homme un ciel — un dôme bleu, solide, cristallin — qui n'existe pas. Des milliers d'années ont été nécessaires à l'homme pour se libérer de ce mensonge et pour connaître la vérité vraie. Dieu nous trompe souvent, et combien il nous est difficile d'échapper à ces tromperies! Pourtant, si Dieu ne nous trompait pas, si les hommes ne voyaient pas le ciel bleu, mais se rendaient compte que ce n'est qu'un espace infini, vide ou rempli d'éther, si au lieu d'entendre des sons nous ne faisions que compter les ondes, il est probable que les hommes n'y eussent pas gagné grand'chose. Il se peut même qu'ils auraient fini par se sentir écœurés de leurs vérités et auraient consenti à reconnaître que Dieu peut violer son propre commandement. Ou bien n'y auraient-ils pas consenti? La vérité est au-dessus de tout? Mais peut-être qu'une autre idée leur serait venue alors à l'esprit : la vérité est-elle effectivement ce que les hommes trouvent eux-mêmes tandis que ce que Dieu leur montre n'est qu'un mensonge? Autrement dit : ne se peut-il pas que le ciel soit tout de même un dôme de cristal, la terre, plate, que les sons existent par eux-mêmes et soient essentiellement différents du mouvement? Ne se peut-il pas que les couleurs obéissent non aux lois de la physique mais à la volonté de Dieu? Ne se peut-il pas que l'homme soit appelé à cette « connaissance » un jour, qu'il renonce à ses vérités démontrées et retourne aux vérités indémontrables? Et qui sait, ne se trouvera-t-il pas alors que le commandement « Tu ne dois pas mentir » n'a qu'une valeur relative et temporaire? Non, il ne vaut pas mieux mourir que de mentir ne fût-ce qu'une fois comme l'enseignait Kant, mais il vaudrait mieux ne pas naître du tout que de vivre dans la lumière de nos vérités. Autrement dit, un temps viendra peut-être, Platon a maintes fois parlé de cela, mais on ne l'a pas entendu, où le « meilleur » triomphera de nos vérités et de nos évidences.

XXXIII

LE POSSIBLE. — Tout ce qui a un commencement a une fin, tout ce qui est né doit mourir : telle est la loi intangible de l'être. Et les vérités? Car il y a des vérités qui n'ont pas existé toujours, qui sont nées dans le temps. Telles sont toutes les vérités qui constatent des faits. Quatre cents ans avant Jésus-Christ, la vérité — « les Athéniens ont empoisonné Socrate » n'existait pas encore ; elle est née en l'an 399. Et elle vit encore, bien qu'elle ait déjà près de 2.500 ans. Cela signifie-t-il qu'elle vivra éternellement? Si elle doit disparaître comme tout ce qui est né, si la loi générale que nous appliquons avec assurance à tout ce qui existe n'admet aucune exception en tant que vérité a priori, alors il arrivera un moment où la vérité sur l'empoisonnement de Socrate mourra, cessera d'exister ; et nos descendants auront alors la possibilité d'affirmer que les Athéniens n'ont pas empoisonné Socrate, mais que tout simplement (ou pas « simplement » du tout, au contraire) les hommes ont vécu un certain temps, un temps très long même, dans une illusion qu'ils prenaient pour une vérité éternelle, ayant perdu de vue par hasard ou volontairement, la loi de la naissance et de la mort et son caractère inéluctable.

XXXIV

DOCTA IGNORANTIA. — Nous nous plaignons de ne pas savoir d'où nous venons, où nous allons, ce qui fut, ce qui sera, ce qu'il faut faire, ce qu'il faut éviter, etc. Car nous sommes convaincus qu'il serait préférable pour nous de le savoir. Mais il se peut que ce soit bien pis pour nous : notre savoir nous lierait et nous limiterait. Puisque nous ne savons pas, rien ne nous lie. Il n'est même pas exclu que viendra un jour où nous serons complètement libérés du savoir : ce n'est pas nous qui devrons nous adapter comme aujourd'hui à la réalité « donnée », mais la réalité qui s'adaptera à nous ; et alors l'*adaequatio rei et intellectus* auquel s'est toujours trouvé réduit le savoir humain, perdra son élément de contrainte qui fera place à la libre décision des humains. Certains en ont eu le pressentiment. *Docta ignorantia* n'avait peut-être rien d'autre en vue que la soumission de *res* à *intellectus*, et la délivrance de *intellectus* de toutes les chaînes, et même des « premiers principes ». Nous ne serons plus obligés de nous adapter aux choses, mais celles-ci seront prêtes à modifier non seulement leur forme, mais aussi leur substance selon la parole ou les exigences de l'homme. Aujourd'hui nous pouvons donner à un morceau de cire la forme d'une pièce d'échec ou d'une empreinte de cachet, mais alors nous pourrons transformer la cire en un morceau de marbre, en un lingot d'or, rien que par la force de notre pensée. Il se trouvera alors que la pierre philosophale était bien autre chose que le rêve absurde de gens ignorants et superstitieux, et la légende de Pygmalion elle-même prendra alors place dans l'histoire. Voilà ce que nous promet *docta ignorantia* et ce que pressentait probablement Nicolas de Cusa.

XXXV

QUESTION. — Les grands philosophes remarquaient-ils leur propres contradictions? Ou bien ne les voyaient-ils pas et seuls leurs successeurs s'en rendirent-ils compte? Je parle de Platon, d'Aristote, de Plotin. Bien entendu, ils s'apercevaient de leurs propres contradictions, mais elles ne les troublaient guère : ils savaient que ce n'était pas là ce qui importait.

XXXVI

« INNOCENTS » ET « POSSÉDÉS ». — Le peuple russe a toujours eu ses « innocents » et ses « possédés », et il faut croire que leur race n'est pas près de s'éteindre. Dans les pays mieux organisés, plus cultivés, où la vie est relativement plus facile et où la " pensée " (ce principe d'ordre sans lequel l'existence sur terre serait si pénible) a conquis ses droits bien avant qu'elle les eût obtenus chez nous, on n'a guère l'occasion d'assister aux crises des possédés et d'observer l'existence errante et misérable des innocents. Les cyniques sur lesquels l'histoire de la philosophie nous donnent un assez grand nombre de détails, appartiennent à un passé lointain et n'intéressent plus personne. Or, en Russie le peuple vénère, aime même on ne sait pourquoi, ses monstres moraux. On dirait qu'il devine que les hurlements des possédées ne sont pas complètement dénués de sens et que la misérable existence des innocents n'est pas aussi absurde et répugnante qu'il paraît à première vue. Et en effet, une heure viendra où chacun de nous criera comme cria le plus parfait des hommes :

« Mon Dieu, mon Dieu ! pourquoi m'as-Tu abandonné ! » Et nous quitterons alors les richesses que nous avions accumulées et nous nous mettrons en route comme de misérables vagabonds ou comme Abraham qui, selon la parole de l'apôtre, partit sans savoir où il allait.

XXXVII

Les pensées illégitimes. — Surgie on ne sait d'où, venue du dehors évidemment, il arrive qu'une pensée se présente soudain à vous et refuse obstinément de vous lâcher, bien qu'elle n'ait aucun lien avec les éléments psychologiques qui constituent la matière ordinaire de vos réflexions. Mais ne vous hâtez pas de la chasser, si bizarre, si étrangère que vous paraisse cette pensée ; et n'exigez pas qu'elle vous fournisse la preuve de sa naissance légitime. Si l'habitude de vérifier l'origine de vos pensées est trop profondément enracinée en vous, admettez du moins que les enfants illégitimes peuvent être parfois plus proches de leurs parents que les enfants légitimes. Cependant, gardez-vous bien de généraliser : il ne s'agit pas de tous les enfants illégitimes, mais de certains d'entre eux seulement. Il en est de même des fils prodigues : le fils prodigue rentré à la maison nous est plus cher que celui qui ne nous a jamais quitté, parfois, mais pas toujours.

XXXVIII

Le démon de Socrate est-il un « fait » ? Pour répondre à cette question il nous faut disposer au préalable

d'une théorie du fait. Or les gens croient que les « faits » précèdent la « théorie ». La théorie ne reconnaît pas le démon de Socrate comme « fait ». Et elle ne reconnaît pas non plus comme « fait » la vision de St Paul sur la route de Damas, parce qu'un fait est un fait établi, et que c'est la théorie qui détermine comment on établit les faits. Mais en dépit de l'interdiction de la théorie, Socrate a toujours considéré que son démon était un fait réel, de même que St Paul a toujours été persuadé qu'il avait vu le Christ. L'un et l'autre ont même réussi à convaincre un très grand nombre de gens ; aussi l'histoire qui ne consent à admettre que ce qui est important pour un grand nombre de gens, a enregistré la vision de Socrate et celle de St Paul et leur a même réservé une place d'honneur. Il y a lieu de remarquer à ce propos que Socrate, et davantage encore, infiniment plus, St Paul étaient personnellement intéressés à ce que fût conservé le souvenir de leurs visions que la théorie se refusait à reconnaître. Mais tout le monde n'est pas dans ce cas ; et puis, la grande majorité des hommes est incapable même si elle le voulait, d'obliger l'histoire à admettre ses visions. Peut-être que d'autres encore que Socrate ont reçu la visite de quelque génie, de quelque demi-dieu, peut-être même du vrai Dieu. Mais ils n'ont rien dit ; ou bien ils ont essayé de raconter ce qu'ils ont vu, mais leurs paroles étaient si ternes, si faibles qu'elles n'ont persuadé personne. Et l'histoire n'en a rien su. Ces hommes y ont-ils perdu ? Autrement dit, qu'est-ce qui importe davantage : que Socrate ait été en rapport avec un « démon », ou qu'un grand nombre de gens aient cru à la réalité de ces rapports ? L'« histoire » vous répondra certainement, et sans la moindre hésitation, que cette croyance est plus importante, qu'elle seule a de l'importance. Mais Socrate, et même St

Paul auraient dit sans aucun doute le contraire, bien que l'histoire eût donné tant de place et accordé une si haute valeur à tout ce qui concerne leur vie et leur œuvre. Et ils auraient tous deux ajouté — non plus pour les historiens mais pour les philosophes — que la *théorie* du fait cache aux hommes la plus importante région de l'être, et que les faits que la théorie n'admet pas, sont précisément les plus précieux, les plus significatifs. Cette affirmation parait complètement inadmissible parce qu'elle est en désaccord avec les principes fondamentaux de notre conception du monde. Aussi, tant que celle-ci nous est nécessaire, nous n'acceptons que les faits reconnus par la théorie ; mais quand nous n'avons plus besoin de cette conception, quand elle nous devient un obstacle (ce qui arrive parfois, et plus souvent que nous ne nous l'imaginons), nous commençons à admettre les faits sans en demander l'autorisation préalable à la théorie. La plupart du temps, il est vrai, nous ne parvenons pas à obtenir que notre entourage reconnaisse ces faits : Socrate et St Paul, je l'ai déjà dit, sont des cas tout à fait exceptionnels. Alors, nous nous habituons peu à peu à nous passer de la reconnaissance de nos semblables. « Soudain » nous découvrons une vérité lumineuse, aussi neuve qu'inattendue : de même que les anciens distinguaient les dieux à ce signe qu'ils ne touchaient pas la terre en marchant, on distingue la vérité à ce signe qu'elle ne peut être reconnue par « tous », que l'accord unanime la prive de cette légère et divine démarche qui n'appartient qu'aux immortels mais que les mortels ont toujours estimée par dessus tout.

XXXIX

Les discussions sur la vérité. — Pourquoi les hommes discutent-ils toujours ? Ces discussions se comprennent à la rigueur lorsqu'il y a des intérêts matériels en cause ; s'il s'agit du partage d'un héritage par exemple, chacune des parties adverses s'efforce de prouver son droit dans l'espoir d'obtenir plus. Mais les philosophes, les théologiens discutent eux aussi, et cependant, il semble qu'ils n'aient rien à partager. Il apparaît donc qu'ils luttent entre eux bien plus qu'ils ne discutent. Mais pour quoi, pour quel objet luttent-ils ? Faut-il croire que pour lutter il n'est pas besoin de lutter pour quelque chose ? La guerre est le père et le roi de tout, disait Héraclite. Le principal est de lutter, quant à l'objet de la lutte, il est chose secondaire. L'un proclame : l'homme est la mesure de tout ce qui existe ; un autre lui répond aussitôt : Non, ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qui est la mesure de tout. Et voilà la guerre déclarée. L'un affirme : « identique en essence » ; l'autre : « semblable en essence », et c'est de nouveau la bataille. Toute l'histoire de la pensée humaine, philosophique et théologique, est l'histoire d'une lutte acharnée, mortelle. Il y a lieu de croire que l'idée que nous nous faisons de la vérité comme d'une chose qui ne supporte pas la contradiction découle au fond de la passion des hommes pour la lutte. Les vieilles gens — les philosophes, les théologiens sont d'ordinaire des vieillards — ne peuvent pas se battre à coups de poing, et ils ont inventé que la vérité est « une », afin de pouvoir se battre au moins en paroles. Or la vérité n'est pas « une » du tout et n'exige nullement que les hommes se battent à cause d'elle.

XL

A LA MÉMOIRE DU MOINS BRUYANT DES ÉCRIVAINS. — Le leitmotiv de toutes les dernières œuvres de Tchékhov est celui-ci : « tu sens que les hommes t'entendent mal, qu'il faudrait élever la voix, crier. Mais crier te répugne. Alors tu te mets à parler de plus en plus bas, et bientôt tu pourras te taire complètement ».

XLI

ENCORE DU PRINCIPE DE CONTRADICTION. — Oui, « encore », car tout ce qu'on pourra en dire ne sera jamais suffisant. Douter du principe de contradiction n'est pas du tout « la même chose » que nier le principe de contradiction. Ce serait « la même chose », si ayant conçu des doutes à son sujet, nous continuions tout de même à reconnaître ses souverains droits. Mais ceux qui ont senti de tout leur être, ne fût-ce qu'à certains moments, que le pouvoir du principe de contradiction a des limites, ceux-là savent que cela ne les oblige nullement à nier son utilité et son importance. Mais ils se refusent de voir en lui «le plus inébranlable de tous les principes », selon l'expression d'Aristote ; ils se refusent à admettre qu'il soit toujours et partout à sa place, qu'il soit le juge suprême et le maître de l'homme. Car il n'est pas le maître, il n'est que l'exécuteur des ordres de quelqu'un. Aussi, en certains cas, est-il tout-puissant. Pas par lui-même cependant, pas de sa « propre nature » : son pouvoir lui est accordé par quelqu'un qui est au-dessus de lui. Orphée affirmait qu'Eurydice était Eurydice et que nulle autre femme

n'était Eurydice. Et par la volonté d'Orphée, le principe de contradiction devient « le plus inébranlable de tous les principes ». Parmi les millions de femmes qui ont existé et qui existeront, aucune ne peut être Eurydice. L'enfer lui-même et les « portes de l'enfer » furent impuissants à vaincre la volonté d'Orphée et la force qu'elle avait conférée au principe de contradiction. Mais le jugement — « Giordano Bruno a été brûlé vivant », qui jusqu'ici a joui de la protection du principe de contradiction et a barré la route à l'affirmation contraire — « Giordano Bruno n'a pas été brûlé vivant », ce jugement peut-il être assuré de la protection éternelle du principe de contradiction, peut-il compter lui aussi que les « portes de l'enfer » ne prévaudront jamais contre lui ? Ou bien prenons ce jugement, plus général: «Il est impossible de faire que ce qui a été n'ait pas été ». Ne sommes-nous pas libre d'admettre que certaines choses parmi toutes celles qui ont été, ne s'effaceront jamais, mais que d'autres disparaîtront et deviendront inexistantes, et que, par conséquent, le principe de contradiction soumis aux ordres d'un principe supérieur protègera jusqu'à la fin des temps certaines pages du passé et en détruira d'autres, de telle sorte que le passé lui-même sera modifié ? Nous sommes libres, bien entendu, d'admettre cette possibilité ; mais nous ne l'admettrons pas uniquement parce que nous « avons peur » (notre pensée a continuellement peur de quelque chose) qu'il en résulte une situation trop difficile, trop compliquée, et qu'il nous faudra transformer toute notre logique ou bien même (et c'est cela qui paraît le plus terrible) renoncer aux services des critères tout préparés et « perdre pied ». Au lieu d'interroger il nous faudra répondre ; au lieu d'obéir il nous faudra commander, choisir nous-mêmes notre Eurydice et descendre aux enfers pour leur arracher la reconnaissance de

nos droits. N'est-ce pas trop exiger de l'homme, de l'homme faible et mortel?

XLII

COMMENTAIRES. — Voici que me reviennent de nouveau les paroles d'Ockam : *Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.*

Qu'elle est au fond la significaton de la pensée d'Ockam? Pourquoi parait-elle si osée, si inacceptable? Ce qui nous irrite, ce n'est pas seulement la forme qu'Ockam a donnée à sa pensée ; bien que cette forme soit brutale, offensante pour tout homme pieux : *Deus assumere naturam asininam...* Ockam rapproche des termes qui devraient se trouver aussi loin que possible l'un de l'autre et qui ne pourraient voisiner que dans un vocabulaire où les mots se suivent sans égard à leur sens. Et cependant, ce n'est pas la forme qui est ici l'essentiel, loin de là. Ockam n'est pas de ceux qui cherchent à frapper le lecteur par quelque tournure audacieuse, inattendue. Ce n'est pas contre les autres qu'il lutte, mais contre lui-même ou, pour parler le langage de Hegel, contre l' « esprit de son temps ». On considère généralement que c'est avec Ockam que commence la dissolution de la scolastique ; on voit en Ockam un « décadent ». Et en effet, on retrouve en lui certains traits qui caractérisent d'ordinaire la décadence. Albert le Grand, St Thomas d'Aquin, Duns Scott et les autres *principes theologiae*, avaient édifié de splendides cathédrales à la gloire de la pensée, quand surgit Ockam avec ses questions qui sapaient les fondations

mêmes des édifices grandioses du plus prodigieux, au point de vue spirituel, des siècles du Moyen Age. C'était là l'œuvre d'un « décadent ». Les décadents ne se reconnaissent-ils pas avant tout à leur passion pour la destruction, à leur amour de la nouveauté quelle qu'elle soit, à leur besoin de contredire leur temps?... *Non includit contradictionem Deum assumere naturam asininam*!... S'il en est ainsi, si la thèse d'Ockam est exacte et si Dieu peut selon son bon plaisir s'incarner non seulement dans un animal méprisé, mais dans un morceau de bois ou une pierre, alors pourquoi tous les *doctores angelici, subtilissimi*, etc.... ont-ils dépensé tant d'efforts? Pourquoi ont-ils évoqué du fond des siècles les ombres d'Aristote, de Platon, de Plotin? Pourquoi toutes ces *Sommes*, pourquoi ces cathédrales immenses, ces monastères, ces universités? Car tout cela n'a été créé par les hommes que pour expliquer et rendre acceptable à la raison le dogme fondamental de la religion chrétienne. L'Écriture Sainte raconte que le Fils de Dieu s'est fait homme, qu'il a été traité comme le dernier des criminels, soumis aux plus affreuses humiliations et qu'il est mort enfin sur la croix entre deux larrons. Personne au Moyen Age ne mettait en doute le récit biblique ; et Ockam lui aussi y croyait, ainsi que le prouvent ses œuvres et ce fragment même que je cite et qui commence par les mots : *Est articulus fidei....* Mais il ne suffisait pas aux hommes de « croire ». Ils voulaient encore « réconcilier » leur foi avec la raison. Ils se posaient la question : *Cur Deus homo*? Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? Et ils voulaient absolument trouver la réponse à cette question. Mais que signifiait pour eux ce mot, « une réponse »? Ce qu'il signifie pour nous : répond celui qui peut montrer que ce qui est arrivé ne pouvait pas ne pas arriver et ne pouvait se produire autrement qu'il ne

s'est produit. Dieu devait *nécessairement* s'incarner en l'homme, car il était *impossible* de sauver l'homme autrement : pour que l'homme pût être déifié, Dieu devait se faire homme. En dépit de leur diversité apparente, toutes les réponses à la question : *Cur Deus homo*? développait un seul et même thème : montrer que ce qui était arrivé, s'était produit en vertu d'une *nécessité naturelle*. L'homme ne pouvait rassasier son besoin de savoir qu'avec ce nectar qui a nom « explication ». Pour l'obtenir, on allait dans les pays les plus lointains ; il remplaçait cette pierre philosophale à laquelle rêvaient jour et nuit les alchimistes. Et voilà le *non includit contradictionem* et le *pari ratione* d'Ockam qui ruinent les fondements non seulement de la pensée médiévale, mais de toute « pensée » rationnelle. Car s'il ne nous est pas donné de découvrir le nécessaire dans le réel, la « pensée » ne devient-elle pas impossible? Comment la raison peut-elle alors justifier non pas son existence (l'existence n'a nul besoin de justification), mais ses prétentions au premier rôle? Il était admis en effet que c'était précisément la raison qui préparait ce breuvage divin qui apaise la soif de savoir la plus ardente, et l'apaise définitivement, pour toujours : *acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex Ratione oritur, summa est, quae dari potest* (Spinoza, Eth. IV, LII). La raison nous conduit jusqu'à la limite au delà de laquelle s'étend le royaume de la nécessité et où s'évanouissent d'elles-mêmes toutes les questions, où l'homme obtient cette paix suprême qui est le but dernier de ses aspirations. Les *Sommes*, les cathédrales, les offices solennels, tout cela n'avait été créé par les grands esprits du Moyen Age qu'en vue d'atteindre à cette paix. Et le rôle de la raison consistait, lui aussi, à tranquilliser l'homme, à éteindre ses doutes, ses inquiétudes. Mais la raison ne peut accomplir son œuvre que si elle parvient à ne faire plus qu'un avec la nécessité ; car c'est à la nécessité, à la nécessité seule qu'est donné un pouvoir absolu sur tout ce qui existe, mort et vivant, sur l'homme et sur Dieu. *Cur Deus homo*? On ne peut répondre à cette question que lorsqu'on reconnaît d'avance que Dieu ne pouvait choisir, qu'Il était obligé en général de s'incarner, qu'il lui était impossible de ne pas s'incarner, même s'Il l'eût voulu.

Tout l'effort du Moyen Age, tout son immense labeur spirituel avait pour but de rendre rationnellement explicable le mystère que recélait l'Écriture. Et l'homme est ainsi fait que lorsqu'il entreprend une tâche et s'y livre tout entier, il lui semble pour finir que l'objet de ses efforts est ce qu'il y a de plus important, de plus précieux au monde pour lui et pour les autres. L'essentiel, semble-t-il, c'est que Dieu s'est incarné, c'est qu'il est venu parmi les hommes et s'est révélé à nous. Et c'est précisément ce que nous dit l'Écriture. Mais l'important pour la « pensée », c'est ce qu'elle invente elle-même et non pas ce que dit l'Écriture ; et elle n'a accepté l'Écriture que parce qu'elle pouvait la comprendre et l'expliquer ; autrement dit, montrer que le récit biblique n'offensait nullement et ne contredisait pas les principes auxquels l'homme s'est soumis depuis toujours et qu'il a proclamés éternels, inébranlables. S'il était apparu à la lumière de ses principes qu'il ne convenait pas à Dieu de s'incarner ou que cela lui était impossible, on aurait été obligé de renoncer à l'Écriture. Et c'est justement ce qui est arrivé pour finir. Il s'est trouvé que les « preuves » et les « explications » imaginées par les philosophes médiévaux, n'expliquaient et ne pouvaient expliquer rien. Il s'est trouvé qu'il était impossible de défendre par les moyens de la raison les vérités de la

« révélation ». Qu'en général, on ne peut défendre les vérités révélées, qu'elles sont indéfendables. Cela signifie que l'on a le choix : ou bien admettre que les vérités de la révélation ne sont pas des vérités, qu'il faut reléguer la Bible parmi les fictions poétiques, de même que les récits d'Homère, ou bien,... Il y avait, il y a encore un autre « ou bien », il y a encore une issue ; mais cette issue semble à tel point contraire à la nature humaine (non pas à la nature « première », peut-être, mais à la « seconde », conformément au dicton — « l'habitude est une seconde nature »), que l'on n'en parle même pas, ou que l'évoquent ceux-là seuls qui se sont résolus d'avance à parler sans aucun espoir d'être entendus : « Il ne faut pas expliquer Dieu et l'on ne peut le justifier ». Voilà ce que voulait dire Ockam. Et c'est ce que personne n'a entendu. Et si je rappelle maintenant ces paroles que l'on n'a pas entendues, ce n'est nullement dans l'espoir d'attirer sur elles l'attention et de leur ouvrir un chemin dans les cœurs.

Il y a là une énigme étrange et troublante. Il est des paroles en effet qui sont destinées à ne pas être entendues. Et cependant, de par une volonté mystérieuse ces paroles, semble-t-il, doivent être de temps à autre prononcées à haute voix. Rappelons-nous l'antique *Vox clamantis in deserto* ! Peut-être n'est-il pas aussi inutile et ridicule que l'on se l'imagine, de rappeler parfois aux hommes ces « hérauts de la vérité » dont la voix possède le pouvoir magique de transformer en déserts les régions les plus peuplées. Et puis, autre « peut-être », plus mystérieux encore. Répétant Tertullien, Pascal disait qu'il n'y avait pas place sur terre pour la vérité, que la vérité est condamnée à errer parmi les hommes qui ne la reconnaissent pas et refusent de la recevoir. Ce qui veut dire que la vérité est la vérité précisément parce qu'elle transforme par sa seule présence les cités

populeuses en déserts. Quand la vérité illumine l'homme, il sent immédiatement que « tous », les « humains », c'est-à-dire ceux qui transforment les déserts en cités peuplées, possèdent le don ou le pouvoir incompréhensible de tuer la vérité. C'est pourquoi Dostoïevsky dans ses meilleurs instants avait une telle horreur, un tel dégoût de l'« omnitude ». C'est pourquoi Plotin parle de la « fuite de l'unique vers le Un ». C'est pourquoi toutes les « théories » de la connaissance qui ont triomphé au cours des siècles, nous ont toujours caché la vérité. Il faut les quitter pour se tourner vers ces hommes bienheureux, qui, comme dit Platon, étaient meilleurs que nous et plus proches de Dieu, et dont la pensée planait librement dans cette seconde dimension que nous ne découvrons — très rarement du reste — qu'au prix des plus pénibles « exercices spirituels ».

XLIII

Du dogmatisme. — Ce qui rend le dogmatisme inacceptable, ce ne sont pas, comme on le pense d'ordinaire, les propositions indémontrées qu'il émet arbitrairement. L'arbitraire et le mépris des démonstrations pourraient, au contraire, disposer les hommes en faveur du dogmatisme : quoi qu'on en dise en effet, l'homme, de par sa nature, aime l'arbitraire plus que tout au monde et ne se soumet aux démonstrations que lorsqu'il est incapable de les surmonter. On pourrait donc considérer le dogmatisme comme la grande charte des libertés humaines. Mais c'est précisément la liberté que le dogmatisme craint par dessus tout ; et il essaie par tous les moyens de paraître aussi obéissant et raisonnable que les autres doctrines. C'est cela justement qui lui

enlève tout son charme, qui provoque même notre dégoût. Car s'il dissimule, c'est donc qu'il a honte et veut que nous ayons honte aussi. Avoir honte de la liberté et de l'indépendance, — peut-on pardonner cela ?

XLIV

LA LUMIÈRE DU SAVOIR. — Salieri (1), dit Pouchkine, vérifiait l'harmonie par l'algèbre ; mais il ne lui était pas donné de « créer », et il s'étonnait, il s'indignait même de ce que Mozart qui ne s'occupait pas de cette vérification, entendît des chants célestes que lui, Salieri, ne parvenait pas à entendre. Son indignation n'était-elle pas justifiée ? Dès cette vie déjà « le fêtard oisif » est admis sous le porche du paradis, tandis que le travailleur honnête et consciencieux est laissé dehors et attend vainement d'être appelé. Mais il est dit dans les vieux livres : « Les voies de Dieu sont impénétrables ». Il fut un temps où les hommes le comprenaient, où ils comprenaient que la route qui mène à la terre promise ne se revèle pas à celui qui vérifie l'harmonie par l'algèbre, à celui en général qui « vérifie ». Abraham partit sans savoir où il allait. S'il s'était mis à « vérifier », il ne serait jamais parvenu jusqu'à la terre promise. C'est donc que les vérifications, les regards jetés en arrière, la lumière du savoir, ne sont pas toujours ce qu'il y a de mieux, contrairement à ce que l'on nous enseigne.

(1) *Mozart et Salieri*, drame de Pouchkine.

XLV

LES VÉRITÉS QUI CONTRAIGNENT. — L'immense majorité des hommes ne croient pas aux vérités de la religion qu'ils confessent. Platon déjà disait : *τοῖς πολλοῖς ἀπιστία παρέχει* (l'incroyance est le propre de la multitude). Ils ont donc besoin que leur entourage confesse les mêmes vérités qu'eux, les vérités auxquelles ils croient officiellement, et dise la même chose qu'eux : cela seul les soutient dans leur « foi » ; ce n'est que dans leur milieu qu'ils puisent la force de leurs convictions. Et moins ces vérités révélées leur paraissent admissibles, plus ils attachent de prix à ce que personne ne les mette en doute. C'est pour cela que les gens qui croient le moins, sont d'ordinaire les plus intolérants. Si le critère des vérités ordinaires, scientifiques, consiste dans la possibilité de les rendre obligatoire pour tous, il y a donc lieu de croire que les vérités de la foi sont vraies pour autant qu'elles peuvent et savent se passer du consentement des hommes, pour autant qu'elles sont indifférentes à ce consentement et aux démonstrations. Cependant, les religions positives n'ont pas en très haute estime les vérités de ce genre : elles les gardent, car elles ne peuvent s'en passer, mais elles s'appuient sur d'autres vérités, sur celles qui contraignent les hommes, et elles s'efforcent de placer sous la protection du principe de contradiction même les vérités révélées, afin qu'elles ne le cèdent en rien aux vérités ordinaires. On sait que la protection du principe de contradiction parut insuffisante au catholicisme et qu'il imagina l'Inquisition, sans laquelle il n'aurait pu accomplir son immense œuvre historique. Il se défendait au moyen de l'« intolérance » et se faisait même un mérite de son in-

tolérance : il ne lui venait pas à l'esprit que ce qui a besoin de la protection du principe de contradiction ou de celle des bourreaux et des geôliers, se trouve au-delà de la vérité divine, et que ce qui sauve les hommes, c'est précisément ce qui est selon nos mesures humaines faible, débile et privé de toute protection. On reconnait les vérités de la foi à cet indice, que contrairement aux vérités de la connaissance elles ne sont ni universelles ni nécessaires et ne disposent pas, par conséquent, du pouvoir de contraindre les humains. Ces vérités sont données librement, elles sont librement acceptées ; personne ne les enregistre, elles ne rendent de comptes à personne, ne font peur à personne et ne craignent elles-mêmes personne.

XLVI

La morale autonome. — On sait que la morale autonome à trouvé son expression la plus complète, la plus achevée, dans la doctrine de Socrate : Socrate affirmait que la vertu n'a pas besoin de récompense ; peu importe que l'âme soit ou non immortelle : l'homme vertueux obtient du « bien » tout ce qu'il lui faut. Mais je pense que Socrate (ainsi que Kant qui dans sa *Critique de la raison pratique* à marché sur les traces de Socrate), s'est arrêté à mi-chemin et que le « bien » ne se contentera pas de cette marque de soumission. Il faut faire encore un pas, il faut admettre que l'homme vertueux n'a nullement besoin de l'« immortalité de l'âme », et renoncer complètement à l'immortalité. Autrement dit, il faut admettre que Socrate est mortel, puisque déjà ici, sur terre, il a obtenu du « bien » tout ce qu'il pouvait désirer, mais qu'Alcibiade et ceux

qui lui ressemblent sont immortels : le « bien » ne leur donne rien ou fort peu, et ils existent par la volonté d'un autre principe qui au cours de cette vie terrestre ne parvient pas à accomplir ses promesses et en remet l'accomplissement à une autre vie. Si nous l'admettons, à cette condition, uniquement à cette condition, le « bien » recevra une satisfaction complète et les discussions au sujet de la morale autonome et hétéronome prendront fin. Les hommes du type de Socrate, qui reconnaissent de plein gré le « bien » pour principe suprême, renoncent également de plein gré à la vie future dont ils n'ont que faire, au profit des gens du type d'Alcibiade, qui étant soumis à un principe autre que le « bien » de Socrate, sont en droit d'attendre et d'exiger que leur existence continue après la mort. Certes, du point de vue de Socrate les Alcibiade perdent au change: cent vies privées de « bien », si heureuses qu'elles soient, ne valent pas une seule vie dans le « bien », si pénible, si douloureuse qu'elle soit. La philosophie pourra alors fêter enfin son triomphe : les Socrate et les Alcibiade obtiendront satisfaction complète et toutes les discussions cesseront.

LXVII

La pensée et l'être. — A mesure que nos connaissances positives s'étendent, nous nous éloignons des mystères de la vie. A mesure que le mécanisme de notre pensée se perfectionne, il nous devient plus difficile de remonter jusqu'aux sources de l'être. Le savoir pèse lourdement sur nous et nous paralyse, et la pensée achevée fait de nous des êtres soumis, privés de volonté et qui ne cherchent, ne voient, n'apprécient dans la vie

que l'« ordre » et les lois et les normes établies par cet ordre. Nos maîtres, nos guides, ce ne sont plus ces prophètes qui parlaient « comme celui qui en a le pouvoir », mais les savants, pour lesquels la vertu suprême consiste à obéir à la nécessité qu'ils n'ont pas créée et qui ne se laisse jamais convaincre.

XLVIII

LE « NÔTRE » ET CE QUI NOUS EST ÉTRANGER. — Lorsque nous considérons ce qui est « nôtre », ce qui nous appartient, nous le « comprenons » et même nous l'approuvons. Cependant lorsque nous découvrons les mêmes choses en autrui, elles provoquent souvent notre répulsion. Nous examinons volontiers nos propres plaies, tandis que nous nous détournons de celles d'autrui. Mais à mesure que nous devenons plus objectifs, ces plaies nous répugnent sur nous tout autant que chez les autres. Par conséquent ? On a le choix entre deux « conséquences » : ou bien renoncer à l'objectivité, ou bien apprendre à voir autrui comme nous nous voyons nous-mêmes : ne pas craindre les plaies des autres, la laideur des autres. L'objectivité n'est pas indiscutablement la voie de la vérité, et la peur est toujours mauvaise conseillère.

XLIX

LE VICE DE NOTRE PENSÉE. — Dans la théorie de la connaissance, c'est l'idée de nécessité qui règne ; dans l'éthique, c'est l'idée du devoir qui n'est en somme qu'une nécessité délayée et affaiblie. La pensée contemporaine ne peut se mettre en mouvement qu'à cette condition.

L

ÉCHECS ET RÉUSSITES. — Platon assurait que les anciens sages bienheureux étaient meilleurs que nous et vivaient plus près de Dieu. Platon, semble-t-il, disait vrai. En tout cas, celui qui a étudié l'histoire de la philosophie ne dira jamais que les efforts millénaires de l'esprit humain nous ont rapprochés de la vérité dernière, des sources éternelles de l'être. Mais cette lutte millénaire de l'âme humaine avec le mystère, lutte qui n'aboutit à rien et qui paraît donc à nombre de gens complètement inutile, nous est une garantie que les échecs éprouvés jusqu'ici par la philosophie ne décourageront pas les hommes, que la lutte continuera. Que nous nous rapprochions de Dieu ou que nous nous en éloignions, que nous devenions meilleurs ou pires que nos ancêtres, nous ne pouvons renoncer à nos efforts, à nos recherches. Les échecs continueront comme par le passé, mais comme par le passé ils n'empêcheront pas de nouvelles tentatives. Il n'est pas donné à l'homme de s'arrêter, il ne lui est pas donné de cesser de chercher. Il y a là, dans ce travail de Sysiphe, une énigme que nous ne parviendrons probablement pas à résoudre non plus ; elle nous suggère cependant l'idée que les réussites n'ont pas toujours une signification définitive et décisive dans l'économie générale de l'activité humaine. Les sciences positives ont abouti à des résultats immenses et incontestables ; la métaphysique, elle, ne nous à rien donné de solide, de certain.

Et pourtant, il se peut que la métaphysique soit en quelque sens plus utile et plus importante que les sciences positives ; il se peut que nos tentatives avortées pour pénétrer dans le monde qui nous est caché, aient plus de valeur que les progrès que nous faisons dans l'étude du monde qui s'étend devant nous et se révèle à tous à condition d'y mettre une certaine insistance. Si c'est ainsi, les objections de Kant contre la métaphysique tombent d'elles-mêmes. La métaphysique ne nous a pas donné une seule vérité obligatoire pour tous, — c'est exact. Mais ce n'est pas une objection contre la métaphysique. « De par sa nature », la métaphysique ne veut pas et ne doit pas nous donner de vérités obligatoires pour tous. Il y a plus même : sa tâche consiste entre autres à déprécier les vérités des sciences positives ainsi que l'idée même de contrainte en tant que signe de la vérité. Si donc l'on se décide à confronter, comme le voulait Kant, la métaphysique et les sciences positives, il faut renverser le problème et poser la question à peu près de cette manière-ci : en recherchant les sources de l'être, la métaphysique n'a pu trouver la vérité universelle et nécessaire, tandis qu'en étudiant ce qui découle de ces sources, les sciences positives ont découvert nombre de « vérités ». Cela ne signifie-t-il pas que les « vérités » des sciences positives sont des vérités fausses ou tout au moins passagères, qui ne durent qu'un instant ?

Je pense qu'on ne peut s'approcher des problèmes philosophiques sans s'être débarassé au préalable de la suggestion du lien établi par Kant entre la métaphysique et les sciences positives. Si nous n'y parvenons pas, tous les jugements que nous essayerons de porter sur les derniers problèmes de l'être, demeureront stériles. Nous aurons toujours peur des échecs, et au lieu de nous rapprocher de Dieu, nous nous en éloignerons. Il est plus que probable que Platon considérait les anciens sages comme bienheureux parce qu'ils étaient libres de toute crainte devant les vérités positives et ne connaissaient pas encore ces chaînes de la connaissance dont Platon ressentait si douloureusement le poids.

LI

LA PERSONNALITÉ EMPIRIQUE. — Comment utiliser pour la philosophie ces rares instants où les évidences perdent leur pouvoir sur l'homme ? Ces instants supposent l'existence d'états intérieurs très particuliers, quand ce qui nous apparaît d'ordinaire comme le plus important, le plus essentiel, comme la seule réalité même, devient soudain insignifiant, inutile, fantomatique. Or la philosophie veut être objective et méprise les « états d'âme ». Si l'on court donc après l'objectivité, on tombe immanquablement entre les griffes des évidences, et si l'on veut se débarasser des évidences, il faut avant tout et contrairement aux traditions, dédaigner l'objectivité. Certes, personne ne se résoudra à cela. Chacun se flatte d'obtenir une vérité qui ne fût-ce qu'un peu, ne fût-ce qu'à peine, sera une vérité pour tous. C'est seulement lorsque nous sommes seuls avec nous-mêmes, sous le voile impénétrable du mystère de l'être individuel (la personnalité empirique) que nous nous décidons parfois à renoncer à ces droits réels ou illusoires, à ces prérogatives dont nous disposons du fait de notre participation au monde commun à tous. C'est alors que brillent soudain à nos yeux les dernières et les avant-dernières vérités ; mais elles nous paraissent semblables plutôt à des songes qu'à

des vérités. Nous les oublions facilement, comme nous oublions les rêves. Et s'il nous arrive d'en garder un vague souvenir, nous ne savons qu'en faire. Et à vrai dire, on ne peut rien faire de ces vérités. Tout au plus, peut-on essayer de les traduire au moyen d'une certaine musique verbale et attendre jusqu'à ce que ceux qui connaissent ces visions pour en avoir entendu parler et non pas par leur propre expérience, les transforment en jugements et les ayant tuées ainsi, les rendent nécessaires toujours et pour tous, c'est à dire compréhensibles et évidentes. Mais ce seront alors des vérités toutes différentes de celles qui se révélèrent à nous dans notre solitude ; ce n'est plus à nous qu'elles appartiendront mais à tous, à cette « omnitude » que haïssait tant Dostoievsky et dont son ami et disciple Solovieff, pour plaire à la philosophie et à la théologie traditionnelle, fit la base de son système sous le nom non moins odieux d'œcuménisme. C'est ici qu'apparaît nettement l'opposition entre la pensée de Dostoievsky et celle de l'école d'où sortit Solovieff : Dostoievsky fuyait l'omnitude pour parvenir à soi, tandis que Solovieff se fuyait pour parvenir à l'omnitude. L'homme vivant, ce que l'école appelle la personne empirique, était pour Solovieff le principal obstacle sur la route qui mène à la vérité. Il pensait, ou pour mieux dire — il affirmait (qui peut savoir ce que l'homme pense?), tout comme ses maîtres, qu'on ne peut voir la vérité tant qu'on ne s'est pas complètement débarassé de son « soi » (autrement dit, tant qu'on n'a pas surmonté et détruit son individu empirique). Dostoievsky, lui, savait au contraire que la vérité se révèle à la personnalité empirique, uniquement à la personnalité empirique.

LII

La dialectique. — La pensée, enseignait Platon, est un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même. C'est vrai, si cette pensée est une pensée dialectique évidemment. Alors, même étant seul l'homme ne peut se taire et continue de parler : il s'imagine être devant un adversaire auquel il lui faut démontrer quelque chose, qu'il faut convaincre, contraindre, dont il faut arracher le consentement. Plotin cependant, le dernier des grands platoniciens, ne pouvait déjà plus supporter ce genre de pensée. Il aspirait à la vraie liberté, quand on ne contraint plus les autres et qu'on n'est plus contraint par autrui. Est-ce que vraiment l'idée d'une telle liberté n'est que fantaisie? Et inversement, est-ce que l'idée d'une nécessité qui contraint, idée dont se nourrit la dialectique, est vraiment aussi invincible qu'il nous paraît? Certes, celui-la seul peut démontrer et contraindre qui tient entre les mains le glaive de la nécessité. Mais celui qui a tiré le glaive périra par le glaive. Kant n'a réussi à tuer la métaphysique que parce que la métaphysique prétendait contraindre. Et tant que la métaphysique ne se décidera pas à abandonner son arme, elle restera toujours l'esclave des sciences positives. La pensée n'est pas un dialogue de l'âme avec elle-même ; la pensée est ou, pour mieux dire, peut être bien plus qu'un dialogue et se passe de dialectique. Comme il est dit chez Pouchkine : « Il arracha ma langue corrompue, ma langue bavarde et maligne »,

LIII

L'IDÉE DE L'UNITÉ TOTALE. — Nous vivons étroitement et péniblement. Nous sommes obligés de nous serrer, et pour en souffrir le moins possible, nous nous efforçons de maintenir un certain ordre. Mais pourquoi attribuer à Dieu le même respect et le même amour de l'ordre, à Dieu que ne limite ni le temps ni l'espace ? pourquoi parler toujours de l'unité totale ? Si Dieu aime les hommes, quel besoin a-t-Il de soumettre les hommes à sa volonté divine et de les priver de leur propre volonté, le plus précieux des biens qu'Il leur ait octroyés ? Nul besoin sans aucun doute. Par conséquent, l'idée de l'unité totale est une idée absolument fausse ; et comme la philosophie ne peut d'ordinaire s'en passer, il suit de là — deuxième conséquence — que notre pensée est frappée d'une terrible maladie dont il faut nous débarasser, si difficile que ce soit. Nous nous préoccupons sans cesse de l'hygiène de notre âme ; pour ce qui est de notre raison, nous sommes persuadés qu'elle est parfaitement saine. Or il nous faut commencer par la raison, et la raison doit s'imposer une série d'obligations. La première de toutes est de renoncer aux trop grandes prétentions. Le cas échéant, il ne lui est pas interdit de parler de l'unité et même des unités ; mais il lui faudra renoncer à l'unité totale et à d'autres choses encore. Et quel soupir de soulagement pousseront les hommes quand ils découvriront soudain que le Dieu vivant, le vrai Dieu, ne ressemble aucunement à celui que leur faisait voir jusqu'ici la raison.

LIV

QU'EST-CE QUE LA VÉRITÉ ? — Parler devant les pierres dans l'espoir qu'elles finiront par vous répondre *amen* comme à Bède le vénérable ? ou bien devant les animaux en comptant que vous vous ferez comprendre par eux grâce à votre charme, ce charme que possédait jadis Orphée ? Quant aux hommes, ils n'entendront même pas : ils sont si occupés ! — Ils font l'histoire et ils ont bien autre chose en tête que la vérité. Tout le monde sait que l'histoire est infiniment plus importante que la vérité. D'où cette nouvelle définition de la vérité : la vérité est ce qui passe à côté de l'histoire, et ce que l'histoire ne remarque pas.

LV

LA LOGIQUE ET LE TONNERRE. — La phénoménologie, déclarent les disciples fidèles de Husserl, ignore la différence entre *homo dormiens* et *homo vigilans*. C'est exact : elle ignore cette différence, et là est la source de sa force et de son pouvoir de persuasion. Aussi fait-elle tous ses efforts pour conserver sa *docta ignorantia*. Aussitôt qu'elle sentira, en effet, que non seulement *homo vigilans*, l'homme éveillé (il n'y en a jamais encore eu sur terre, semble-t-il) diffère de l'homme endormi mais que l'homme qui commence seulement à se réveiller en diffère lui aussi *toto coelo*, aussitôt que la phénoménologie le sentira, ce sera la fin de ses succès. Sciemment et inconsciemment l'homme endormi tend à considérer les conditions dans lesquelles s'écoulent ses rêves, comme les seules conditions possibles de l'être. C'est

pourquoi il les appelle « évidences » et les garde et les protège de toutes les façons (la logique, la théorie de la connaissance : les dons de la raison). Mais quand arrive le moment du réveil (on entend les grondements du tonnerre : la révélation), on se met à douter des évidences et à mener contre elles une lutte complètement déraisonnable, c'est à dire qu'on fait précisément ce qui pour l'homme endormi est le comble de l'absurde : il ne peut y avoir rien de plus absurde en effet que de répondre à la logique par des coups de tonnerre.

LVI

PROTAGORAS ET PLATON. — Protagoras affirmait que l'homme est la mesure des choses, Platon, lui, disait que c'est Dieu. A première vue il apparait que la vérité de Protagoras est basse, tandis que celle de Platon est élevée. Cependant, Platon lui-même dit autre part que les dieux ne philosophent pas, ne recherchent pas la sagesse, étant sages eux-mêmes. Et qu'est-ce donc que philosopher et rechercher la vérité ? N'est-ce pas « mesurer » les choses ? Une telle occupation ne convient-elle pas davantage aux faibles et ignorants mortels qu'aux dieux puissants et omniscients ?

LVII

LES BUTS DE LA PHILOSOPHIE. — Les philosophes aspirent à « expliquer » le monde, de façon à ce que tout devienne clair et transparent et que la vie ne recèle plus rien (ou le moins possible) de problématique, de mystérieux. Ne faudrait-il pas, au contraire, s'attacher à

montrer que cela même qui paraît aux hommes clair et compréhensible, est étrangement énigmatique et mystérieux ? Ne faudrait-il pas s'efforcer de se délivrer et de délivrer les autres du pouvoir des concepts dont la netteté tue le mystère ? Les sources, les racines de l'être sont en effet dans ce qui est caché et non dans ce qui est à découvert : *Deus est Deus absconditus.*

LVIII

LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE. — Un carré rond ou du fer en bois est une absurdité et, par conséquent, une impossibilité, car la liaison de ces concepts a été faite à l'encontre du principe de contradiction. Mais « Socrate empoisonné » n'est pas une absurdité, c'est donc une possibilité : le principe de contradiction autorise le rapprochement de ces concepts. Ne pourrait-on supplier le principe de contradiction de modifier ses décisions ou même l'y obliger ? Ou bien ne pourrait-on découvrir une instance qui aurait le droit de casser ces décisions et qui établirait que l'empoisonnement de Socrate, comme contradictoire, est une absurdité et que, par conséquent, Socrate n'a pas été empoisonné, tandis qu'un carré rond n'est nullement absurde et que, par conséquent, il est fort possible qu'on mette la main dessus un jour ou l'autre ? Ou bien encore on pourrait abandonner le fer en bois et le carré rond au principe de contradiction — qu'il en fasse ce que bon lui semble ! — mais à condition qu'il reconnaisse que le jugement : Socrate a été empoisonné, recèle lui aussi une contradiction et qu'en conséquence Socrate, quoi qu'on dise, ne fut pas empoisonné. Voilà les questions qui devraient préoccuper la philosophie, et jadis la philo-

sophie s'en occupait effectivement. Mais aujourd'hui on les a complètement oubliées.

LIX

L'UNIQUE CHOSE NÉCESSAIRE. — Préparez les voies de Dieu ! Comment les préparer ? observer les jeûnes et les jours fériés ? payer la dîme ou même distribuer tous ses biens aux pauvres ? mortifier sa chair ? aimer son prochain ? passer ses nuits à lire les vieux livres ? Tout cela est nécessaire, tout cela est bon certes. Mais ce n'est pas là le principal. Le principal, c'est d'apprendre à penser que si tous les hommes sans exception étaient convaincus que Dieu n'existe pas, cela n'aurait aucune importance. Et que si l'on pouvait prouver aussi clairement que deux fois deux font quatre, que Dieu n'existe pas, cela aussi n'aurait aucune importance. On me dira qu'on ne peut exiger de telles choses de l'homme. Évidemment ! Mais Dieu exige toujours de nous l'impossible, et c'est en cela principalement que consiste la différence entre Dieu et les hommes. Ou bien, peut-être, au contraire, la ressemblance : n'est-il pas dit que Dieu a créé l'homme à son image ? Ce n'est que lorsque l'homme veut l'impossible qu'il se tourne vers Dieu. Pour obtenir ce qui est possible, il s'adresse à ses semblables.

LX

QUESTIONS OISEUSES. — Je sais ce que c'est que le temps, dit St. Augustin ; mais lorsqu'on me demande ce que c'est que le temps, je ne puis répondre ; il semble

donc que je ne le sais pas. Ce que St. Augustin dit du temps, on peut le dire de bien des choses : l'homme les sait tant qu'on ne le questionne pas ou qu'il ne se questionne pas lui-même à leur sujet. L'homme sait ce que c'est que la liberté, mais demandez-lui ce que c'est, et il s'embrouillera et ne pourra répondre. Il sait aussi ce que c'est que l'âme, mais les psychologues, c'est à dire des savants, des gens profondément convaincus qu'il est toujours utile et convenable de poser des questions, sont parvenus à créer une « psychologie sans âme ». Il faudrait en conclure que nos méthodes de recherche de la vérité ne sont nullement aussi infaillibles que nous sommes habitués de le penser, et qu'en certains cas l'incapacité où nous nous trouvons de répondre à la question posée, témoigne précisément de notre savoir, et le désir de ne plus questionner montre que nous sommes proches de la vérité. Mais personne ne se permettra cette conclusion : elle offenserait mortellement Socrate, Aristote et tous ceux qui écrivent aujourd'hui sur la « science de la logique ». On n'a pas envie de se mettre à dos les puissants de ce monde, qu'ils soient morts ou vivants.

LXI

ENCORE A PROPOS DES QUESTIONS OISEUSES. — Parmi les innombrables vérités à priori ou évidentes sur lesquelles, comme tout le monde le croit, se fonde la pensée humaine, mais qui en réalité ont embrouillé la pensée humaine, une des mieux établies est qu'on ne pose des questions que pour obtenir des réponses. Quand je demande quelle heure il est, quelle est la somme des angles d'un triangle, ou bien qu'elle est la

densité du mercure, si Dieu est juste, si l'âme est immortelle et la volonté, libre, il est clair pour tout le monde que je veux obtenir des réponses précises à ces questions. Mais il y a question et question. Celui qui demande l'heure qu'il est ou quelle est la densité du mercure, a besoin en effet qu'on lui donne une réponse déterminée, et cela lui suffit. Mais celui qui demande si Dieu est juste ou bien l'âme, immortelle, celui-là veut tout autre chose et les réponses nettes et claires le rendent furieux ou le plongent dans le désespoir. Comment faire comprendre cela aux gens? Comment leur expliquer que quelque part au delà d'une certaine limite, l'âme humaine se trouve si complètement transformée que le « mécanisme » même de la pensée devient tout autre? ou pour mieux dire, qu'il n'y a plus de place pour le mécanisme dans cette pensée?

LXII

LA MORALE DES ESCLAVES ET DES MAÎTRES. —Socrate obéissait à son démon ; il avait auprès de lui un démon qui lui donnait des ordres. Alcibiade, lui, bien qu'il eût pour Socrate une profonde estime, n'avait pas de démon ou s'il en avait un, ne lui obéissait pas. Que doit faire la philosophie qui veut définir le « phénomène » moral et le décrire? Doit-elle s'en rapporter à Socrate ou bien à Alcibiade? Si elle suit Socrate, la présence du démon auprès de l'homme et la soumission complète de l'homme aux ordres de son démon, seront considérées comme le signe de la perfection morale, et Alcibiade sera relégué parmi les gens immoraux. Si on suit Alcibiade, il faudra condamner Socrate. Voila, j'espère, une question parfaitement

licite. J'espère aussi que la philosophie ne parviendra jamais à la résoudre. Aussi ne la pose-t-elle même pas. Autrement dit, avant de se mettre à décrire le phénomène moral, elle sait déjà ce que c'est que la morale et comment il faut la décrire. Cependant, il se peut qu'on ne puisse faire rentrer Socrate et Alcibiade dans la même catégorie : *Non pari conditione creantur omnes : aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.* Il est donné à Socrate de se laiser guider par son démon, et il est donné à Alcibiade de guider son démon. Lorsqu'il parlait de la morale des esclaves, Nietzsche était bien plus proche du christianisme que ne se l'imaginaient ses adversaires.

LXIII

LES PIERRES DOUÉES DE CONSCIENCE. — Spinoza affirmait que si la pierre était douée de conscience elle s'imaginerait qu'elle tombe à terre librement. Mais Spinoza se trompait. Si la pierre avait une conscience, elle serait convaincue qu'elle tombe à terre en vertu de la nécessité de la nature pierreuse de l'être. « Il s'en suit » que l'idée de nécessité n'a pu naître et se développer que dans des pierres douées de conscience. Et comme l'idée de nécessité est si profondément enracinée dans l'âme humaine qu'elle apparaît à tous comme primordiale, comme le fondement même de l'être (ni l'être, ni la pensée ne sont possibles sans elle), il s'en suit encore que l'immense, l'écrasante majorité des hommes ne sont pas des hommes quoi qu'il semble, mais des pierres douées de conscience. Et ce sont elles, ces pierres douées de conscience, auxquelles tout est égal, mais qui pensent, parlent et agissent selon les lois de

leur conscience pétrifiée, ce sont elles qui ont créé le milieu dans lequel se trouve obligée de vivre l'humanité entière, c'est à dire non seulement les pierres douées ou non de conscience, mais aussi les hommes vivants. Il est très difficile, presque impossible de lutter contre la majorité, d'autant plus que les pierres sont mieux adaptées aux conditions de l'existence terrestre et survivent toujours beaucoup plus facilement. De sorte que les hommes se voient obligés de s'adaper à leur tour aux pierres, de les flatter et de reconnaître comme la vérité et même le bien, ce qui apparaît à la conscience pétrifiée vrai et bon. Il y a lieu de croire que les réflexions de Kant au sujet de *Deus ex machina*, ainsi que le *sub specie aeternitatis seu necessitatis* de Spinoza, de même que nos idées sur la vérité qui contraint et le bien qui contraint, ont été suggérées aux hommes vivants par les pierres douées de conscience se trouvant parmi eux.

LXIV

De servo arbitrio. — Ayant lu les premiers écrits de Platon, Socrate dit, paraît-il : Combien ce jeune homme a menti sur mon compte ! Cependant Platon nous a dit aussi beaucoup de choses vraies de Socrate. A mon avis, l'*Apologie* reflète exactement le ton et les idées du discours prononcé par Socrate devant ses juges. Socrate leur dit certainement qu'il acceptait leur verdict. Ainsi que l'exigeait de lui son démon, il devait se soumettre à un jugement qu'il considérait comme inique et révoltant, et se soumettre non pas extérieurement, mais intérieurement. Mais quand bien même Socrate s'est soumis, cela ne nous impose nullement

l'obligation de nous soumettre aussi. Il nous reste encore le droit et — qui sait ? — la possibilité d'arracher Socrate au destin, à l'encontre de ce que Socrate a dit, à l'encontre même de ce qu'il a désiré, d'arracher Socrate, contre son gré, des mains des Athéniens. Et si nous (ou quelqu'un de plus fort que nous) l'arrachons de force, cela signifie-t-il que nous lui avons enlevé son libre arbitre ? A première vue nous le lui avons en effet enlevé : ne l'avons-nous pas arraché des mains des Athéniens contre son gré ? Et cependant, nous ne l'avons pas privé de sa volonté : nous la lui avons rendue au contraire... *Sapienti sat*, ou bien faut-il encore donner quelques explications ? En ce cas j'ajouterai encore ceci : la doctrine de Luther sur le *servo arbitrio*, celle de Calvin sur la prédestination et même celle de Spinoza sur la nécessité, ne tendaient en somme qu'à éloigner de Socrate son démon qui lui suggérait qu'il fallait se soumettre à la nécessité non pas seulement extérieurement, par crainte, mais intérieurement, en conscience. Certes, Aristote a raison : la nécessité ne se laisse pas convaincre. Mais suit-il de là qu'il faut aimer la nécessité de tout son cœur, de toute son âme et se soumettre à elle en conscience ? Se soumettre à elle par peur, c'est autre chose ; mais pour ce qui est de la conscience, elle protestera toujours contre toute contrainte. Et « notre conscience », la conscience qui nous enseigne à nous « soumettre » et à « accepter », n'est qu'une crainte maquillée et costumée. Si donc nous parvenions à chasser le démon de Socrate, si nous (ou quelqu'un d'autre : nous ne sommes pas à la hauteur de cette tâche) réussissions à l'arracher des mains de « l'his toire », nous lui rendrions la liberté, cette liberté que tout homme vivant, au fond de l'âme (à cette profondeur où la lumière de « notre conscience » et toutes nos « lumières » n'atteignent jamais et où les démons n'ont

plus de pouvoir) — estime et aime par dessus tout, alors même qu'il la couvre d'injures devant les autres et la traite à haute voix d'arbitraire et de caprice.

LXV

REGARDER EN ARRIÈRE. — Notre pensée consiste essentiellement à se retourner, à regarder en arrière (en allemand: « Besinnung »). Elle est fille de la peur : nous avons peur qu'il y ait derrière nous, sous nous, au dessus de nous quelque chose qui nous menace. Et en effet, aussitôt que l'homme se retourne et regarde derrière soi, il « voit » des choses dangereuses, terribles. Mais si elles n'existaient — admettra-t-on cette supposition ? — que pour celui qui se retourne et pour autant qu'il se retourne ? La tête de la Méduse ne présente aucun danger pour l'homme qui va droit son chemin sans regarder en arrière, mais elle pétrifie celui qui se retourne vers elle. Penser sans regarder en arrière, créer la « logique » de la pensée qui ne se retourne pas — la philosophie, les philosophes comprendront-ils jamais que c'est en cela que consiste la tâche essentielle de l'homme, que c'est là la voie qui mène vers la « seule chose nécessaire » ? Comprendront-ils que l'inertie, la loi de l'inertie qui est à la base de la pensée qui regarde en arrière et a toujours peur des surprises possibles, que cette inertie ne nous permettra jamais d'échapper à l'existence somnolente, quasi végétative à laquelle nous condamne l'histoire de notre développement spirituel ?

LXVI

COMMENTAIRE A CE QUI PRÉCÈDE. — Dix ans déjà avant la publication de sa *Critique de la raison pure*, Kant écrivait à son ami Herz : « Dass in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse der Deus ex machina das Ungereimteste ist, was man nur wählen kann, und hat ausser dem betrüglichen Zirkel in der Schlussreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, dass er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub gibt » (1). Et encore : « Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (c'est à dire ce que Kant appelle « jugements synthétiques *a* priori ») weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zugrunde richten » (2). Toute la « critique de la raison pure », toute la « conception du monde » de Kant reposent sur cette base. Où Kant a-t-il puisé cette assurance que *Deus ex machina* ou bien « höheres Wesen » est la plus absurde des suppositions, et qu'en l'acceptant on détruit les fondements mêmes de la philosophie ? On sait que Kant déclara lui même à maintes reprises que les problèmes métaphysiques se réduisent à trois

(1) Le *Deux ex machina* est la plus absurde des suppositions qu'on puisse admettre dans la détermination du fondement et de la signication de notre connaissance : en plus du cercle vicieux auquel elle aboutit dans la conclusion, elle présente un danger du fait qu'elle ouvre au large la voie à tout caprice et à la fantaisie soi disant profonde et géniale.

(2) Dire que l'Être suprème a sagement introduit en nous des concepts et des principes de ce genre équivaut à détruire dans sa racine la possibilité de toute philosophie.

problèmes : Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre. Mais le terrain étant ainsi préparé, que peut dire de Dieu la philosophie ? Si l'on sait d'avance que « *Deus ex machina* » qui est « höheres Wesen » est la plus absurde des suppositions, si l'homme « sait » d'avance qu'il met fin à toute philosophie en admettant l'intrusion d'un être suprême dans la vie, alors il ne reste plus rien à faire à la métaphysique. On lui a suggéré à l'avance que Dieu ainsi que l'immortalité de l'âme et le libre arbitre ne sont que des inventions et des fantaisies (Hirngespinst und Grille) et que, par conséquent, la métaphysique elle-même n'est elle aussi que pure arbitraire et fantaisie. Mais je demande encore une fois : qui donc a suggéré à Kant (et Kant, c'est « nous tous », Kant a parlé en notre nom à tous) cette assurance ? Qui a-t-il interrogé au sujet du *Deus ex machina*, c'est à dire du «höheres Wesen»? La réponse ne peut être que celle-ci : Kant (de même que « nous tous ») comprenait la philosophie comme un regard en arrière, comme « Besinnen ». Or se retourner et regarder derrière soi, suppose que ce qu'on cherche à voir possède une certaine structure à jamais déterminée et qu'il n'est donné ni à l'homme, ni à un « être suprême » d'échapper au pouvoir d'un « ordre de l'être » qui n'a été créé ni par eux, ni pour eux. Quel que soit cet «ordre» qui s'est établi de lui-même, il est une chose donnée une fois pour toutes, qu'on ne peut modifier, qu'il faut accepter et contre laquelle on ne peut lutter. L'idée même de cette lutte apparaît à Kant (et à nous tous) inadmissible et absurde. Inadmissible non pas seulement parce que nous sommes condamnés d'avance à la défaite et que la lutte est sans espoir, mais aussi parce que cette lutte est immorale et témoigne d'un esprit de révolte, d'égoïsme. Caprice, arbitraire, fantaisie, dit Kant qui, comme nous tous, est certain (car

on nous l'a suggéré) que toutes ces choses là sont bien pires que la nécessité, la soumission, l'ordre. Et en effet, il suffit de se retourner pour voir aussitôt (l'intuition) qu'on ne peut et qu'on ne doit pas lutter, qu'il faut se soumettre. L'ordre éternel, tel la tête de la Méduse couronnée de serpents, paralyse non seulement la volonté, mais aussi la raison humaine. Et comme la philosophie fut toujours et est encore maintenant « un regard jeté en arrière », nos dernières vérités se trouvent être des vérités qui ne libèrent pas mais enchaînent. Les philosophes ont toujours beaucoup *discouru* de la liberté ; presque aucun d'entre eux cependant n'a osé vouloir la liberté : tous ont recherché la nécessité qui met fin à toutes les recherches, car elle ne tient compte de rien, ni de personne (*ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι* — selon la formule d'Aristote). Celui là seul est capable de lutter contre la Méduse et ses serpents (l'*ἀνάγκη* d'Aristote qui lui a suggéré ainsi qu'à Kant une telle crainte du caprice et de la fantaisie), qui aura assez d'audace pour marcher de l'avant sans se retourner. La philosophie ne doit donc pas être un regard, un retour en arrière («Besinnen»),comme nous y sommes acoutumés (regarder derrière soi est la fin de toute philosophie), mais il faut aller témérairement de l'avant sans tenir compte de quoi que ce soit, sans se retourner pour regarder quoi que ce soit. C'est pourquoi le divin Platon disait : *πάντα γὰρ τολμητέον*. Il faut oser, sans crainte, ajoute-t-il, de passer pour impudent. Et Platin nous dit aussi : *ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται* : une grande et dernière lutte attend les âmes. La philosophie n'est pas « Besinnen », elle est lutte. Et cette lutte n'aura pas de fin. Le royaume de Dieu, ainsi qu'il est dit, s'obtient par la violence.

ERRATA

P. xxv, 25e ligne : *au lieu de* : Leibniz, Kanteus sent..., *lire* : Leibniz, Kant eussent...

P. xxxiii, 35e ligne : *au lieu de* : Les dieux glorifient..., *lire* : Les cieux glorifient....

P. xxxv, 14e ligne : *au lieu de* : (le « tu mourras) de la Bible »..., *lire* : (Le « tu mourras » de la Bible)...

P. 12, 12e ligne : *au lieu de* : son impudeur..., *lire* : son impudence....

P. 12, 24e ligne : *au lieu de* : ses impudeurs..., *lire* : ses impudences.

P. 20, 1e ligne : *au lieu de* : S énèque..., *lire* : Sénèque.

P. 24, 1e ligne : *au lieu de* : Mais si un tet..., *lire* : Mais si un tel....

P. 56, 11e ligne : *au lieu de* ἄσκειν..., *lire* : ἀρχεῖν.

P. 60, 22e ligne : *au lieu de* : ἀδύνατῳ..., *lire* : ἀδύνατον...

P. 60, 25e ligne : *au lieu de* : écrit Platon lui-même. Il..., *lire* : écrit Platon lui-même (État, 587, c). Il...

P. 61, 26e ligne : *au lieu de* : écho à l'*esset bonum*..., *lire* : écho au *valde bonum*,...

P. 63, 32e ligne : *au lieu de* : le *esset bonum* est..., *lire* : le *valde bonum* est...

P. 124, 3e ligne : *au lieu de* : au moment même ou dans..., *lire* : au moment même où dans...

P. 135, 22e ligne : *au lieu de* : du « mauvais infini qui..., *lire* : du « mauvais infini » qui...

P. 202, 19e ligne : *au lieu de* : *perdita vita...*, *lire* : *perdite vixi....*

P. 215, 27e ligne : *au lieu de* : problème théologique..., *lire* : problème théorique...

P. 230, 24e ligne : *au lieu de* : *sed asino...*, *lire* : *sed pro assino.....*

P. 236, 21e ligne : *au lieu de* : les fruits..., *lire* : ces fruits...

P. 279, 32e ligne : *au lieu de* : *Illud : autem...*, *lire* : *Illud autem....*

P. 294, 19e ligne : *au lieu de* : (Math. OIII, à)... ; *lire* : Math. III, 9)...

P. 384, 23e ligne : *au lieu de* : « Réveille-toi ! » Pourquoi..., *lire* : « Réveille-toi ! ». Pourquoi...

P. 386, 7e ligne : *au lieu de* : — L'honnêtet..., *lire* : — L'honnêteté...

P. 405, 7e ligne : *au lieu de* : (préparation à la mort)..., *lire* : (exercice de la mort)....

P. 461, 31e ligne : *au lieu de* : « l'his toire »,..., *lire* : « l'histoire »,....

P. 465, 28e ligne : *au lieu de* : Et Platin..., *lire* : Et Plotin...

TABLE DES MATIÈRES

Préface v

I. Parménide enchaîné 5

II. Dans le taureau de Phalaris . . . 111

III. De la Philosophie médiévale . . . 251

IV. La seconde Dimension de la Pensée. . 381

Imprimerie De Meester, à Wetteren (Belgique)

Imprimé en Belgique